



کتابخانه باقر ترقی
شماره ۴۶

بازرسی شد
۳۷ - ۶

بازدید شد
۱۳۸۴

۸۵۵-ز	
کتابخانه مجلس شورای ملی	
کتاب درک و درجست - تراجم و تصحیح ابن کثیر	
مؤلف	
موضوع	۱۰۱۲۶
شماره ثبت کتاب	۷۸۸۶۶
	۱۱۵

خطی «فهرست شده»

۱۰۱۲۶

ان حزن غايه بزرگوار است و معروف بعد از ان

بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله شهد الله قل هو الله ما شاء الله تعالى الله جل جلاله على كل شيء قدير
الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو
عندت بكم بعض من حق الحق لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو
الذين لا يعقلون وضع الله على خيرة خلقه محمد وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله شهد الله قل هو الله ما شاء الله تعالى الله جل جلاله على كل شيء قدير
الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو
عندت بكم بعض من حق الحق لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو
الذين لا يعقلون وضع الله على خيرة خلقه محمد وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله شهد الله قل هو الله ما شاء الله تعالى الله جل جلاله على كل شيء قدير
الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو
عندت بكم بعض من حق الحق لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو
الذين لا يعقلون وضع الله على خيرة خلقه محمد وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله شهد الله قل هو الله ما شاء الله تعالى الله جل جلاله على كل شيء قدير
الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو
عندت بكم بعض من حق الحق لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو الحق القويم لا اله الا هو
الذين لا يعقلون وضع الله على خيرة خلقه محمد وآله الطاهرين



بسم الله الرحمن الرحيم
 سپاس بقیاس آفریدگار همه شایار و مخصوص کننده نوح از
 از جمله جانوران بعقل و تمیز و نطق و کتاب علمه البیان اشاره
 بآن تا بدان بر بعضی آفرینش او واقف گرد و از آن پیش برزی
 و کمال قدرت او را بمقدار طاقت نشناسند و از ادراک نعم دیگر
 در مانند تابان سبب عجز و نقص خویش بدانند و آیه لا اعلم لنا
 بر خوانند و در بر بنی امی او محمد مصطفی باد و اهل بیت نبی
 علیه السلام اهل بیت و بر یاران او علیه السلام و رفیقان و پیروان
 سخن است احمد او سلطان و وزیر او و خواص آنست که شعله های
 خواهند که شهرت و دل بود و ولایت گرفتن و توانی دامه ال
 و دغان جمع کردن و هر چه غیر نفیس تر است از آن مایه جان
 جوهر و اهر از بهر خویش ذخیره کنند تا بدان استمتاع و انتفاع
 این جهان بردارند و این چنین حال هر چند بیکوست آفریده اند
 و سرای الوالت اما امیر و پسر پسر با این مختار و قتی حالی

ازین و الا ترخم کرده است و آن آنست که میخواهند که هر چه اند
 انواع علوم است نزد خویش جمع کنند و انگاه تمیز صاحب خویش
 بر کار دنیا آنچه از طوق ظرف و نواد است برای خویش حاصل کنند
 تا بدان او را استمتاع و سعادت و دهرمانی باشد و خدای جل
 و علا توفیق رفیع کند و بران چون اندر مجلس شریف اقامت
 رفعت حدیث طبعی و کتب نظام طایس اندرین باب میر
 بنمود این خادم را تا کتابی نزد اندر میل طبعی بر طبق سوال
 و جواب بجا سر تا فایده آن عام باشد این خادم آن مثال را
 امثالی نمود و قصد کرد تا آنچه دیگران گفته اند اندرین کتاب
 مکرر خدی که آنرا مقدمه زد و مسکه دیگر را بر پس از اتفاق اندر
 و این سخن را موموم کرد پس به قرضه طبعی و سبب خود هر چه
 آن بود که اعتقاد در خطوط خط خویش کرد اندر جمع سوال و استنباط
 جواب بی آنکه از کتب نقل کرد و آنست که درین کتاب نکرد باید
 و در ابا طبعی و کتب حکما است باشد و بر قانونهای طبعی و قیاس
 شده باشد تا تصدیق و مقدمات از سبیل را با عقلی نماید
 که در سخن در کلی طبعی است تر است که اندر خودی و این کتاب
 فصل است **فصل اول** اندر سبیل حیوانی **فصل دوم** در

نباقی **فصل سیوم** در بیان معدنی **فصل چهارم** در بیان مواد
فصل اول اندر بیان حیوانی و آنش تیره بایست **باب اول**
چراست که مردم از سایر حیوانات راست قامتت جواب از آنکه
غذای تکایف مردم را از جمل حیوانات بار و در طلب دماغ آنرا نیز چه
مردم مخصوصت بکثرت و ملوک کردن نباتات بود و نباتات بر کثرت
و برود بود چون دیگر قوای نباتی چون تصور و توهیم و تعقل و حفظ
و ذکر می بایست که صادر آیند از دماغ بر وجه اعتدال حاجت آید
باعتدال مزاج دماغ پس مردم از این سبب مشقت یافتند تا چراغ
غریزی باستانی بدماغ میسر رود و مزاج دماغ را معتدل میدارند
طبیعت حرارت همیشه سوی علوت و اگر نه راست قامت بود از آنست
قوی بدماغ زلفت و اندر اعتدال مزاج دماغ خلل بود و تیره و حیوان
ماده است روح فانی را و دایم از دل سوی دماغ میسر رود و اندر
تجاریف دماغ نفعی دیگر میسر نبرد و لطیف تر میگردد تا روح فانی
شود و چون حرکات اندر دماغ مردم بیشتر باشد از آنکه از دماغ
دیگر حیوانات که مردم دایم الفکر است پس خلل روح حیوانی باشد
و باینکه بیشتر حاجت پس بدین سبب مردم مشقت یافتند تا
روح حیوانی بطبیعت سوی دماغ میسر رود و روح فانی میگردد و تیره و

مردم از جمل طبایع لطیف مزاج تر آمد و بر دیگر حیوانات غلط و
غالب تر است تشب و تنوع اندر تشب و تنوع آنرا بود که ماده مزاج
لطیف تر باشد و اشکاس و انتباه آنرا که ماده او غلط تر بود
بود و از صفت بر دماغ غالب تر پس بدین سبب مردم مشقت یافت
بایست بود که دماغ مزاجی آدم با نباتات القایه و القود و سبب
الافرحه و تعدیها و دیگر حیوانات مستکن و من نغمه الخلی انشاز
خوبست **باب دوم** چراست که چشم و دماغ را از انطباق است و گوش
و بینی را از انطباق نیست جواب از هر آنکه خون طبیعت را غایت
صافست بخت از اذیت و خور که او را عدد و باشد و هیچ حیوان نیست
آنکه او را اسلحی ساخته است از آن او چنانکه او بدان بادشمن تعاقب
تواند کرد پس گوش را بتمیزت دیدن یافت تا چون مردم در خوا
بود یا پدید آید از گوش حیوانی بشنود که معادی و مضار را و با
حزم خویش کرد و احتراز کند پس بدین سبب گوش را از انطباق نیست
که اگر کمتر از اوقات که حادثه افتادی و او منطبق بود و خلل اندر
آدی آمدی و نیز اگر او را انطباق بود و وقتی از اوقات منطبق
بود که در آن وقت کسی خواستی که با آن کسی حدیث کند که کسی نداند
لابد او را بایست اشاره بایستی کرد تا او گوش بکشد و در حدیث شنیدی

و این دشوار بودی و چون حیوان را دیدیم بیدار و ما می احتیاج
چنانکه یک لحظه زمان و لحظه و او ان مهلت نپذیرد از ان سبب
را انطباق نمود چنانکه دمان را او را انطباق بود و هر دو
منطبق شدند و در خواب بیداری با حالهای که حیوان را افتد
انگاه از نفس زدن بازماندی و حیوة با طبعی و چشم را با انطباق
و حجاب از هوا حاجت بود تا بدان محسوس و مصون باشد از آفت
و کرد و غبارها و لطیف تر از اعضا دماغست و حاجتند تر محفوظ
پوشش و از اینجاست که چشم و دمان در قرآن و لیس الم کجیل
عینین و لسان و شعفتین با انطباق الجفون علیهما و الشفا علی الفوه
و لم یذکر الاذان و الاذون **باب بیوم** ۷ بعضی حیوانات آب
بدان کشند چون انواع بهایم و بعضی زبان چون انواع سباع جواب
از بهر آنکه بهایم را در وضع خلقت دمان بیشتر است و بینی باز پس تر
و چون دمان بر آب نهند و آب فرو برند و آب بر کشند سوراخ بینی
برزودا سباع را بینی اندر پیش است دمان باز پس تر اگر دمان بر
آب نهد و بینی بیشتر آب به بینی اندر شدی انگاه بدمان پس سبب
حاجت آمد سباع را آب زبان بر کشیدن الذی قدر نهدی خوب
اشا ریت الذی اعطی کل شئ خلقه ثم یمدی الی امصاله و منافعه و مبارک

باب چهارم ۸ چنانکه مردم در از موطئ منسوب شد بجاقت جواب
از بهر آنکه در از مسافت از دل دماغ دور باشد و توای منسوب
بر وجه اعتدال با اعتدال مزاج دماغ بود و مزاج دماغ با اعتدال
باستمداد او بود از دل حرارت غریزی را و روح حیوانی را چون
مسافت دور بود اندر استمداد بطور دور نکند پس سبب
اندر توای منسوبی مقتدری خلقی باشد و کما و فهم و درایت و گشت
کمتر باشد و نیزند بعضی آنست که میگویند که این توای منسوبی اندر
دست دماغ او را بمنزله التت پس حول مسافت تیران
و دور باشد همان خلقی حاصل آید در حد الامر افراط در درازی
اعتدال کیو بود و چون جدیدین ناممقول باشد هر عضو در وضع
ناممقول باشد و خلق بدید آید و اعتدال محمود است و قوت الذی خلقه
فستویک فعدک فی ای صورته ما شاکر کبیک و کبیکه **باب پنجم** ۹
که بعضی از حیوان گوش تواند جنبانند و مردم نتواند جنبانند جواب
از بهر آنکه طباع را غنایتست بصیانت کردن حیوان از چیزهای نازی
چون مردم را آلت آن بود که از اطراف خویش را در کنند آن
حیوان را که غنوده هوا بدید آید و بر روی اطراف مردم و دیگر حیوان
نشینند و بجهت میباید حاجت نیاید او را گوش در از جنبانند

آن پس طبیعت آن عضو را که بعضی از حیوانات زبر کوش که در کوش
بدانست مردم را انداد و چون حیوان را آلت ذب را ندان ناقص بود
اندرین باب کوش میگویم که این اشیا مذکور را که برایشان
بجانبیدن کوش وضع کنند و باز دارند و بدین آنها العذاب
باب ششم در است کر فیل و خوک را کردن نیست و در شان
بنور که درن پخته است جواب این سوالی تردید است بکواب
و سوال شین و این آنست که چون طبیعت حیوان را از عدم جو
آرد پس اعم و افضل فعل او قوی بقای حیوان بود و ازین سبب
حیوانی را اصلاحی ساخت تا بدان دشمن را از خویش باز دارد
خون سیاه را چنگال و متقار پس طبیعت آن ماده را که اندر کردن
فیل و خوک بکار خواست شد نگاه داشت و اندر دندانهای او
متفرع کرد که فعل اعم آن بود و اگر کردن بودی فیل و خوک را زخم
زدن بدان نیک نماندی از هر آنکه خون زخم زدی کردن اندر او
سجده بودی زخم است آمدی و چون کردن نیست بهر تن زخم
می آید و چون کردن بودی زخم یک عضو آمدی و قوت بهر تن
از قوت یک عضو باشد پس بدین سبب فیل را کردن بنود و کجای که
بدان دشمن را از خود باز دارد و مهم تر بود کل عمل علیه است

اشد است بطبیاع **باب هفتم** در است که مورد ناقص است اندر
بهر و اندر حسن شتم بغایه از اطست جواب از هر آنکه از صفت و حرارت
برو غایبست و با فرط و از آن سبب که از اجزای سر هیچ چیز طبیعت
از چشم نیست که آلت بهر است و مورد چه عدم الرطوبه است و مفرط
الحراره از پوست و حرارت تا بدین علت سبب سببی بر بدن او در قوی
و حسن بصر ضعیف من هذا قال قله قالت عمدة الشیخ جندب
یا ایها النمل ادخلوا سکنکم لا یحطکم سلیمان جوده و هم لایستعرون
الحطاب لضعف حسن البصر **باب هشتم** در است که طرف استخوان پهلوی
که سوی شکم است مشاشی و پس عضروفی و دیگر طرف که سوی قفارش
پوست است استخوان محض است جواب از هر آنکه طرف این استخوان
مشاشی و عضروفی آمد که اشیا چنانست که مختلف باشند بهر نیست خلقت
و مایکی لطیف باشد و دیگر کثیف و چون این را انتقال باشد یکدیگر
بی وسایط نبود و چون این استخوان صلبست پوست متصل است
و نه از جنس است لا بدی و وسایط نبود و از آنست که طرفی مشاشی آمد
که اندر ولینست از صلابت عظم کمتر است پس بر طرف مشاشی عضروفی
از آنست که قریب است هم استخوان و هم پوست با خنان دانسته اند که
مربست از هر دو پس همچنین دماغ که در قفارش استخوان قفارش

پس ارواح جانیه است غشی صلب از اوام و قیقت غشی
 پس جسم و مانع و همچنین در غایه مرغ بدیدار است و همچنین میان پستان
 و زمستان واسطه رنج است اما دیگر سر از این استخوان پهلوی که فک است
 و سایه ندارد که او کتب خوشتر می بود و هم استخوان را بوسیله
 حاجت نیاید که کتب طبع غش طبعی حال بعد حال صلابه و شیب و نه
باب نهم در اثر استیشت خود را اندر چو آن افکند و هم حیوانات
 از استیشت میوزیه محرز باشند جواب آنکه بیشتر حیوانات چنانند
 که میل ایشان سوی روز و روشنائی بود و شب تاریکی ایشان را
 الف نبود و بدان سبب بعضی از حیوانات شب صید می کنند چنانکه
 در مرد میانی که جامه زرد پوشد و با خویشین روشنائی دارد و بر آن
 جانب که سایه او بود کسی نمی آید و آن چون روشنائی بنیدد
 آید و آن مرد دیگر جامه سیاه پوشیده دارد و طشتی اندر دست
 چون آتور ایند از پس او می رود و طشت میزند آتور سیاهی
 جامه او و از طشت میزند و قصد روشنائی می کند و در روشنائی
 نزدیک می شود چون نزدیک در آید یک بجهت و آتور دیگر دور
 که خود را اندر چو آن می افکند سبب آنست که چنان صورت می بندد
 او را که این چو آن سوراخ نیست که در بر و زبرون دارد تا بدان سوراخ

در شود و بر روز افتد و آن ترکه که مرغ را بخانه تاریک کنند و اندر آن
 خانه سوراخی باشد روشنائی و صحرای پرون این مرغ قصد کند و بدان سوراخ
 پرون شود از تاریکی و حال فرشته همین است و شب تا آنکه نی
 انطه و الحیره یا لغزش یوم مکن انسان کالو را شامش و شبیه عی است
باب دهم در است که مردم ناگاه از بیم یا از دشمن بگریزد و سوی
 دست چپ بگریزد و چون این کرد و روی بدان جانب نهد که خواهد
 جواب از بهر آنکه نیمه چپ از مردم ضعیف تر است از نیمه راست چون
 بطبع از چیزی فوت کرد و بدو در نهایت و بدین لا جوم کام را
 سبکتر و زراخر دهند چه آن پای قوی تر است و پای چپ را تر
 و کام تنگ تر نهاده آید که پای چپ ضعیفتر است پس لابد مردم
 بر دست چپ بگریزد اندر آن وقت که از کس گریزد و بر خط مستقیم
 نرود چون بهود و مضاری که از بیم سرزنش میل بر چپ کند کرد
 و از خط مستقیم و من قوم رفتند که آخرت یا اهل الکتاب قصد
 عیسیل الله پیغمبرها عو جا میکان استقامه **باب یازدهم** در است
 که بعضی حیوانات را دندان زبرین پیش نیست و بعضی را زبر و بالا
 جواب از بهر آنکه هر حیوانی که او را تر است پیش دندان زبرین
 سبب آنست که طبیعت ماده دندان نگاه داشته تا اندیش بخار بر

چو اهرم طبیعت را شاخ بود که بجزله سلامت از غایه غایه دفع از تنها
نوع حیوانی تا بدان مقاومت توان کرد با دشمن و همی مغی بیشتر گشتند
و اذابتنا آیه مکان آیه ای قرنا مکان تن و اندام لطیف الحکم
باب دوازدهم در است که آب چشم انکس که از غم که بید کرم بود
و انکس از ش دی که بر سر بود و جواب از بهر انکه غم تن مردم را کرم
کند و چون تخم نه بیک دفعه باشد چه او را انکس با غرط است حرارت
و طوبات و مانع را بکند از اندام چون حرارت در آن رطوبت کار کند
آن آب کرم باشد و دلیل بر انکه حرارت با غرط اندام رطوبت کار
کرده است آنست که آب چشم بطعم شور است و انکه از ش دی که
بیک دفعه آن رطوبتی که اندر اجزای چشم است و ما وای آن درد آزار
سیلان افتد که دوستی بر دوستی را پس از عهدی قدیم بپند ما که از آن
ش دی بگوید و از آن جهت عرب استعمال کنند و گویند اقرآنیفیک
بلقاء الخلیل مشتق من القوالقوالبر و معنی آنست که خدای تعالی
آب چشم ترا سرد کرد و نادیدن و رسیدن بر دست معنی آن میشناس
که بدان شادی و جانی حق الاولیاء الذین لا یاکلون طعنا
للذرة ولا یلبسون ثوبا للجمال بل سلبهم الجوعه و لقیهم الخرقه و القوت
الله تعالی مع مریم تسکین لها عند الولادة من وضع غیر فکلی و انشری

ای یقین

و زنی عینا و خد این نیز گویند اسحق الله عینی حکم معنی کرم کردن آید
و چشم خصم ترا معنی آب چشم او کرم باد **باب سیزدهم** در است که
کمالت مردم کرم باشد و چون بدید سر باشد جواب از بهر انکه انکه
و خانیست که از دل بر می آید که معدن حرارت است لا بد کرم باشد و چون
از دهن بیرون آید و دور تر شود که هوایا بدیدر شود و چون بدیدن
باشد هوایا بیشتر قطع کند از برودت هوا سرد کرد و از بهر انکه چون
دست در مقابل بری دور از دمان سرد بود و چون دست بدمان
نزدیک بری کرم بود پس معلوم شد که هوایا باید که سرد شود و
فی تنسیده آتیه مثل ریح فیها صخره معنی حرمتی که انکته او برد
مهرک که لغوی سحان من اودع الخرقه فی القوالقوال **باب چهاردهم**
در است که چون انکشت میانه برشت سبانه بی وانی در است
که بر یکد که مجیده است بران دانه نهی و بگردانی خان نماید که در
خود است از بر انکشت و چون انکشت مجیده نباشد یکی نماید
جواب از بهر انکه چون انکشت متقاطع مجیده بمرکز دانه آید و حیر
ادراک کند و چنان پندارد که دو است مثال این آنست که هر
مردم خود را احوال کند و بخری کند و آن چیز را دو پندازد بهر انکه
اگر که دو شعاع چشم بر یکدیگر متقاطع میرود و خدای تعالی چشم را

سوی چپ رود و شعاع چشم چپ سی رست و آن چیز را که گویند
 دو بند و چون به شعاع متفرق دیده می آید و حیر نماید و چون
 دو نور بر این تقاطع است بدان چیز روند با هم متصل گردند و چون
 یک نور شوند و بر اتصال بدان چیز روند از آن یکی دیده آید چنانکه
 هست و اگر اندامی را این دو شعاع با هم تقاطع گردند چنانکه
 آن دو انگشت که بر هم می نیاید یک چیزند و مانند احوال در دیدن
 همگیست بر و نه منتهایم رای العین معنی می دهند که از آن در
 یکدیگر مجیده بگویند و بخانه مومنان را و در چندان این بی چشم
 دیدارشان **باب پنجم** در است که بر مقدم و شکم مردم
 موی شتر و درشت تر بود و حیوانات دیگر را را عالی و درشت تر بود
 جواب از هر آنکه مردم را دل اندر مقدم است که موضع حرارت
 و بخارات که ماده موی است اندر مقدم پیش است و بدین موی
 مردم بر شکم و صدر و درشت تر بود و بر پشت کمتر و نرم تر
 و دیگر حیوان را چون چهار پایا میزند و طبع بخارات است که تصدیر
 کنند پس آن بخار که ماده موی است موی پشت شتر و در شکم و مردم
 از آن باریک تر از موی اعلا و شتر و درشت تر از موی شکم و مردم
 بر مقدم و شکم شتر و درشت تر بود **باب ششم** در است که مردم

را از دغدغه کرامت می آید چنانکه طاق آن ندارند جواب از هر آنکه
 نفس را انبساط است و انقباض چون لذتی یا بد منبسط گردد چون
 از بی یا بد منقبض گردد و چون عالی یا بد میان اذیت و لذت عالی
 افتد میان انقباض و انبساط ظاهر کرامت یا بد و کمن و لذت
 بود و آن حال دغدغه است و سبب آن از خارج آن بود که سطح
 عضوی محسوس را اندر غایت احساس بساو و دوست بران برانند
 چه اگر سخت تر بود و اذیت بود و اگر از آن نرم تر بساو و لذت بود
 و چون متوسط بود و حال افتد میان اذیت و لذت بدین سبب مردم
 را از آن کرامت آید آن میسر که فرج نقیض القوم فرج مشکلی
 مناسبت مجرب و بدین و اندام **فصل دوم** اندر سبب غایت
 و آن مشت بابت **باب اول** در است که سعال جزو بر و شتالی
 خفا اندرون جواب از هر آنکه طبیعت قصد حفظ نم کند و آن چیز که
 دیگر باره بخوار و خوراند و شتم را اندر میان شمار دارد و مانند
 باشد از آفت و بزر جو زلب است و بزر جو خفا سعال است که اندر
 میان است پس بدین سبب جو زلب و سعال خفا اندرون است
 فانی الحکیم و الهی بسبب طبیعتها **باب دوم** در است که بارود است
 و از آنکه است عدد بزرگ شود و اوطاقت آن دیگر که بارود است

برک شود و ادم طاقت و هم غلبت جواب از بهر آنکه اثر آن شود
که طاقت کرد بود و اگر عدد برک شود غلبت بود و اثر آن صلح بود
خون سه پهل و چهار و مانند آن از بهر تقابل اضلاع را خاک
مسترس را که هر ضلع از آن او اندر تقابل ضلعی است و همچنین
و اعداد و افزا که کرد از پس یکدیگر نهادیم هر یکی از آن در
مقابل دیگری باشد پس شکل عدد و در کردی او ضابطه است
از آنچه اعداد از زواج را **باب سیوم** چیست که نیلوفر شب
روشنای سرخ نماید و بر نور غلبش جواب از بهر آنکه نیلوفر در سطح
پرونی بود است از فضل رطوبتی که در آن است و نیز رطوبت هوا که
بر او محیط است و از لطافت آنرا تا بلبلت اندرون او سرخ است
بسیار استی که اندر روست و بدین نسبت است که از ترکیب سرخ و کبود
لون غلبش آید و شب از آن سرخ نماید که لون شعله روشنای
زرد است و زرد و سرخ قریب است تر اندر کبود و سرخ چون
زردی روشنای برخی نیلوفر مستطیل دارد و نیلوفر مشتی میگرد
از روشنای رنگ کبودی که بر سطح است اندر میان مستطیل هر که
و غلبه اینها را میسر باشد تا بدان سبب نیلوفر سرخ نماید و این بدان
ماند که گویند فلافی نه سنی است نه سیاه یعنی هیچیک از این دو لون

فصل نیست بلکه از هر یک پسر در اوست و لفظ قرآن نیز مطابق
لا شریة ولا غریبة ای بینما **باب چهارم** چیست که سر که بر
زمین بریزی بخورش جواب از بهر آنکه سر که لطیف و غویس
چون بر زمین رخت آید زود غوص کند و بخافت زمین فرو رود
و این منافذ ممکن است از هوا چون سر که الحاح کند بر هوا و هوا
قصد اندفاع کند تا لوی علو بر آید و بر سطح زمین اندر میان هر که
و از ضمیمه سر که در تابان سبب غواص و جوشش بر روی
زمین بدید آید چون جوشش خورش در بطون اهل النار یعنی
بطون کفلی الحمیم **باب پنجم** چیست مسان سرخی کل
مورچه و میان سرخی کل مورچه و جواب سرخی از دو گونه است
بعضی آنست که زردی بر او غالب است چون سرخی نغم و و کلنا
و بعضی زردی بر او غالب است چون سرخی کل خطر و مس و بعضی که آب
زرد از او جدا کند اما غلبه سرخی به بیاضی نزدیکتر می شود
باینکه سرخی از غلبت و اقسام آن بسیار است و سرخی کل مورچه چون
سرخ مورچه است اما کل مورچه را آستری زرد است تا سرخی از بدین
گون می نماید و من خواستم که آنرا با زمام معصوم را که رنگ او
چون رنگ کل مورچه است بیاورم و بر اندام بطون کل مورچه آید پس

درست شد که میان هر دو لون فرق نیست مگر آنکه یکی را طمان
 زرد است تا سرخی او بکونه دیگر همی نماید **باب ششم** چو است
 تخمها اندر میان پوست همه دونه اند چون نخود و بادام
 و بازکنند و جو برین حال نیست خواب از بهر آنکه دونه
 نصیج تر اند تا پوست ایشان از اندات خویش بی لب قوام است
 و پوست متصل لب اتصال تماس و آنکه لب او دونه نیست
 پوست او رقیق است و اندات خویش بی لب قوامی نیست
 چنانکه دیگر پوستها را نیست مگر متصل بود لب همچنین است او
 بذات خویش تماسی نیست مگر پوست او را نگاه داشته است
 و پوست این لب متصل اتصال اتحاد اگر لب این نوع دونه
 بودی آن دونه بیکدیگر متصل بودی اتصال تماس و این پوست
 ما این متصل بودی اتصال اتحاد پس این پوست بطرف آن
 دونه که متصل اند اتصال تماس رسیدی چگونه متصل توانی بود
 با اتصال اتحاد پس بدین سبب که پوست او رقیق بود متحد بود
 پوست او بلب او و لب او دونه نیاید بخارج منه چنانکه اگر اتصال
 اتصال تماس او اتصال اتحاد دوامه علم **باب هفتم** فایده
 برک در فغان چیست جواب آنست که بار را در ابتدا اجازت

معدّل حاجت تا بتدریج نفع پذیرد و اجازت خورشید بس است
 پس این برک در فغان چون وقایه بود از برای افراط حرارت
 تا محترق نگردد و نیز چون آفتاب بمیان برکها اندر تابد و بار
 افتد آفتاب برک باشد از آفتاب سایه پس حرارت او معتدل
 شود و ثمرا و بتدریج بروراند و اگر برک نبود بار محترق گشتی
 افراط حرارت خورشید و نیز فایده برک آنست که ثمر اندر ابتدا
 ضعیف باشد برک او را وقایه باشد از زخم باد تا او را بکنند پس
 معکوم شد که فایده برک در فغان چیست بودن آن وقایه آن
 و ما تقططن ورقه الایضها **باب ششم** حرارت که در خرمایی
 تلخ کرم است و کافور تلخ است سرد است خواب از بهر آنکه درخت
 کافور درختی است در غایه سردی چنانکه حکما میگویند که تباستان
 ماران پایند و بر ساق او پیچند تا اگر کماجات یابند و چون
 غایت باشد اندر سردی لا بسم و منافذ او میگشاید و
 چون حرارت بخار که اندر او باشد نقش و مرون آمدن کند تا
 باز گردد و اندر او کار کند تا او را بچگرداند و مثال این چیست
 که اگر شمشاد بستانی بریده آید و موضع بریده بر دهن در مانند
 و سم و منافذ او را بچند تا حرارت و بخارات محقق گردد و ثمرا

آزاد که بادام شیرین بود و تلخ کرد اند و آن تلخی بادام تلخی است
و تلخی بادام بری و کوه بر جوهری و همچنین تلخی خیار و خیار تلخ
و تلخی کافور هم ازین حکمت **مصلح سوم** اندر سیاهیل معدنی
و آن ده بابت **باب اول** در است که ماقوت سرخ اند
آتش بنیاب سفید شود و چون از آتش بیرون آید بر یک خوش
باز شود **جواب** از بهر آنکه فعل آتش آتش که تبخیر خرد
کند چون که آتش بدور رسد و متداخل گردد باض صفا و
بر سرخی او غالب شود تا سرخی را بطلان سفید کرد اند و آتش
که از اندرون آتش سرخ تا بدو چون آتش با غلط باشد
آتش را از در کند و آتش چهره سیاه و کشفیت زدومی کرد اند
پس با قوت را که مشقت لطیف لا بد بدین نسبت
کرد اند پس بدین سبب قوت سرخ در آتش سفید شود و من
الجمال جذبه و من و من مختلف الوانها و غایب بود حسب
البرودة و الیوسه و شدتها **باب دوم** در است که یک
جوسک زر اندر جامی بر سیاه افکند و در دو دو بقرام
بایستد و اگر حد شغال آتش اندر و افکند بر سیاه باشد
جواب از بهر آنکه که هر که که دو چیز باشد که اندر حجم و

جرم است و بی بوزن آنکه یکی ثقیل از دیگری زیاد باشد و زیاده
بود اندر آن دیگر غرض کند و او را بر سر اندازد و سبقت کند
بر و اندر بر کرز رسیدن چه ثقیل تر است از دیگری پس سبب
زر اندر سیاه غرض کند که مقدار زر مساوی مقدار سیاه
اندر حجم و مساحت که انتر است از سیاه و آتش از آن بر
سر سیاه باشد که مقدار سیاه از سیاه است و بی مقدار آتش
اندر حجم و مساحت که انتر است از آن بدین سبب آتش اندر
سیاه غرض شود که در خاکه سیاه از سیم و همچنین من
سیم که اخته باشد چه مس سبقت است و هم آتش بر سر
که اخته باشد چه آتش سبقت است از اینها هر بر سر هر
حالت حلا خفیف قوت به **باب سوم** در است که سرخ
به بدی آید بر او آبی و کوزهای روغن و از زیر زمین آبیکنین
که اندر آن آب شد و آن آب کثرتند و صفت نه تمایل او اند
خون سفالتی که از آب ترشح کند **جواب** باید است که آبی
چهار اسطوخودوس هواره بیکه یک مسخیل میشود و در یک کاس
آبی از زمین خون لطیف کرد و آب مسخیل شود و آب چون
لطیف کرد و هو شود و هو خون لطیف کرد و آتش شود

و همچنین آتش چون کثیف شود و اگر دو خون هوا کثیف کرد
آب شود و آب چون کثیف گردد زمین شود و بوم تبدیل گردد
عراق الارض و السموات در صورت نیک معلوم کنی پس آب نیز
این ادانی که ذکر کرده آمد بدین سبب بدید می آید که چون آب
اندک کوزه رودین با یکینکن سرد باشد هوای بد و مختلط بود
و غلیظ شود و هوا گرم و تر است خون کمی از او برود و سرد گردد
و مستحیل شود آب که آن آب نیز ترشح از اندرون کوزه می آید
بلکه آن هواست که آب میشود آنه عیار جبهه لغادر یعنی خدای
تواناست که باز آدمی را آب گرداند همچو اول که بود مانی
بر قیاس اسفند تا صفت این آیه بدانی **باب چهارم** پیاپی
و کهر با چگونه می کشند گاه را جواب پیاپی ده و کهر با گاه را
نکشند مگر بر جای بلند تا گرم شود پس گاه بکشند و آنی در چیز
بگاہ ر بودن مخصوص ندانند که پیاپی در جمیع صلب و صفتیت
چون بر جای بلند زود گرم شود آن هوا که میان او و میان این
چیز باشد حرکت نمایند لطیف گردد و با آتش نزدیک شود و گاه
جسمی متخلل است و هوای یا پس اندر میان اجزای است و هوا
یا پس بدان لطیف گردد و که مستحیل شود یا آتش نزدیک باشد

و نیز زاده باشد آتش را چون پیاپی ده گرم را و گاه را التفات
افتد چنانکه هوارت او بگاہ رسد و آنچه متخلل میشود از گاه رسد
هر دو قصد یکدیگر کنند بطبع اما آن هوارت که در طبع پیاپی ده باشد
پیاپی ده را جذب تواند کرد از ثقل اما آنی هوا که اندک گاه
باشد گاه را جذب تواند کرد پس سویی پیاپی ده مختص گردد
از هر آنکه آن هوا نیز زاده است و آن هوارت نیز که نور
وایش را یکدیگر شوقی طبعی باشد پس هوارت و هوای لطیف
سویی یکدیگر انجذاب می کنند بدان مناسبت که میان ایشان است
پس سبب آنکه گاه به پیاپی ده متصل گردد نیست که با از آنچه
صفتیت زود ملهت گردد و باندک هوارت و بالیدن خالص
قوی تر بود درین باب پیاپی ده چه آتش را بدو مناسبت است
پس بدین سبب پیاپی ده و گاه را با گاه را بر باند خون برقی که
بر باید پیاپی را یکبار برق خطیف بصار هم **باب پنجم**
چون است که اندر اولانی حدید آب زود تر گرم میگردد و از آنچه در
جواب از هر آنکه حرز که پوست بر دغا بستر است خون آتش
رسد بیشتر گرمی قبول کند و گرم تر گردد از آن حرز که رطوبت او
بیشتر باشد و ازین سبب نوره را زود گرانی کار میداند تا زود را

زودتر که از دانه بر آید بهتر است چنانچه میانی زرد و خشک
چنانچه بقیه آتش بخیزد که زرد را خوب بود که آتش و بوی
بدان نیست که بر روی غلبت چه اندر دهن و طوبت نیست
آتش چند آن بید که زرد را زود خوب بکند از دانه که در
آتش بیشتر قبول کند از کس بود چون مندر روزی بکند آتش
تا بزرگ شود و اندر مس و طوبت بیشتر است که در آتش و در کس
آتش که آتش را بکشد بتوان که آتش مس بزرگی بکند از
پس بدنی سبب اندر او آن آتش که بزرگ شود از آنکه در
من عین آتش **باب هشتم** و است که لا جورد را در آتش بر
سیاه کرد تا بدان سبب و اطال و اصحاب صناعت که با آتش
کار کنند بدل او نیل کار برند جواب از بهر آنکه چرخ بر آتش
و سبب لون او آن رطوبت است سبب کمبودی فضل رطوبت
چرخ و اندر کتاب الوان بر مان در است کرده ام و اگر در موضع
از آن بکشد آید سخن در از کرد و چون آتش رسد سیاه کرد
چون هنرم تر که آتش رسد سیاه کرد و هر خرد که رطوبت چرخ
او غلبت چنانکه او را آتش بخیزد و تعیین نتواند کرد
زود سیاه کرد پس اگر آتش سیاه کرد و بزرگی مایل شود

چنانکه هنرم تر چون آتش کرد سیاه شود و تماسک خواهد
اندر او هنوز رطوبتی است چون دیگر با آتش بدیده و نیک
اندر او عمل کند و رطوبت او را همه شو کند خاکستری بخیزد
و چون تماسک او بر طوبت است رطوبت او را همه شکست شود
بدن بسیار از او بشود و بخیزد **باب نهم** و از سیاه
که اخیره در رشته کرد و جواب از آنکه نسبت در سیاه چون
نسبت کل است باب و باب رشته هم کرد و آن که چون
بر جایی اندامی چون خشک کرد و تماسک بماند و زود بزرگ
تا بزرگ شود از آن رطوبت که با کل متحد شده است که تماسک
او بد است و است او را شو کند پس آن خاک کرد و زود بزرگ
و همچنین در سیاه رشته آید و از زرد اند و کنند و آن که
زرد که شکسته باشد و مفتت تماسک کرد و در آتش رطوبت
سیاه از بهر دیگر آنکه تماسک او بد است و زود کار از
بزرگ و سیاه اندر دیگر فلزات غرض کند مگر اندر آهن که
پوست بر آهن غلبت اما آن نسبت نیست که میان دیگر
فلزات و او چنانکه میان زرد و سیاه است چه اندر نقل او بزرگ است
از دیگر فلزات بزرگ حجم منار و یک مثقال سیاه است اندر

حجم متعال زو را بتوسط و دیگر فلزات همه بنیک کمتر از این
 شغال تا حجم ایشان مساوی باشد صده متعال زو را خواص
 این صده کرده است چنانکه پیش از او متعادل کرده اند و هر کس
 خواهد که نسبت میان فلزات و جواهر دیگر را در حق بداند آن کتاب
 را مطالعه کند تا بحقیقت بداند پس درستی شد که زو را با برقی
 نسبت پیش از دیگر فلزات است و چنان دهم که اگر آب کل
 رصده کرده اند همان نسبت است میان ایشان که میان برقی
 و زو چنانکه زمین بجای آبست و خاک بجای زمین طینی لازم
 چون وجود آدم که از آب و گل هر شده است چون رطوبت
 بگل از او برود و بریزد **باب ششم** است که بلور چون یکی
 شکل باشد و آنرا واسطه کنی میان خورشید و میان زمین که
 احراق پذیرد چون که آب منسوب و غیر آن بر بعدی نمودن آن
 چیز بسوزد و اگر بلور سطح بود بسوزد جواب **باب هفتم** است که شغالات
 خورشید که اندر طور کی شکل تا به چون از دیگر سوی بلور برود
 تا به بر استقامت بنود چون آن شغالات که سوی آب بسوی آن
 رود و آن شغالات که از بالا آید بسوی زیر شود و آنچه از زیر آید
 بسوی بالا رود و همچنین هر شغالات که از یک جهت آید دیگر جهت برود

رود که متعادل است تا بدین سبب متقاطع گردند بر یک نقطه از
 یکدیگر بگذرند چنانکه شکل چون دو مخروط کرد و هر دو مخروط
 بر یک نقطه بهم متصل باشند و قاعده یک مخروط یکدیگر بود و قاعده
 دیگر مخروط بر یک نقطه که شعاع متداثر میگردد و اوراق بدان نقطه
 که شعاعها اینجا متقاطع میگردد و چه حرارت اینجا بیش باشد و شغالات
 خورشید که از بلور سطح بیرون آید بر استقامت رود و بر یک نقطه
 ایشان را اتفاق بنود تا قوت و اثرت بدیجا رسد که اوراق توان
 گرد و از این سبب که بلور در که شعاع خورشید اندر و تا بسوزد
 و سطح بسوزد و اعصار نیست باز فخرت **باب هفتم** حرارت که
 رنگ از زیر بلور قاست و رنگ آینه چون رنگ از زیر است
 اما اندر سیاهی پیش است و رنگ مس سرخ است و سبب رنگ بود
 رطوبتی نج است متحد بناریتی که ناریت قاهر باشد از دفع رطوبت
 و غیر رطوبت را باشد و این در کتاب صنوان الالوان متنی گفته ام
 پنهانهای روشن اگر درین دم معاودت کرده آید غرض از این که در اصل
 برین آنست که هرگاه که آنرا تکلیف است پسند اج آورد و تکلیف آن باشد
 که رطوبت از او بماند و رطوبت او سبب تماسک لون کبود او را
 و دیگر فلزات را چون رطوبت از او سبب آید کبودی رنگ از این دیگر تا

همه از وقت و جزاء و جزا ماند و رنگ آهن که بارز ماند اما سبب آنست
سبب آنست که کلس از زیر سینه است و جزاء و جزا ماند آهن که بود
چون رطوبت اصلی که اندر از زیر است متحد است بکلس سینه و چون او
که بود غام هم باشد و بکلس این رطوبت که اندر آهن است و سبب آنست
و چون در این است خون بکلس از او برود و لا بد لون او سیاه یا بل باشد
از این سبب لون آهن سیاه تر است از لون از زیر اما لون آهن است
سبب آنست که اندر وجود است و در صاحب کلس است و از امتزاج
رنگ از زیر رنگ از کلس هم آید و اگر خون که در میان کلس متولد
از زیر بیاید گرفت و صیقل که در او صیقل شود و در رنگ را
بر کلسی بآید و سبب آنست که در اندر از زیر نالی رنگ از زیر خون کلس
و این رنگ کلس که از میان در رنگ بدیداری آید از امتزاج دور
خون رنگ که بود و در دهم آمیخته آید سبب آنست که در او اگر بار عصاره
بروزه پیارند چنانکه بروزه مقداری در پیش دارد که از زیر بدو
کده آید اندر و کلس از زیر بدو و جل کلسی چنانکه از او ای از زیر
نابید که در نگاه کلسی رنگ کلس یعنی از امتزاج این دو رنگ کلس
رنگ کلس معلوم شود و آن فلزات که یاد کرده اند **سبب** آنست
که از راه حنک کلس که از زیر نم تر شود و در دیگر دیگر که از تر

باشد و گویند چون منتهای بار کلس از زیر چون موم شود و از آنکه هر
رنگ کلسی این فلزات بیشتر است که کلسی که آن کلسی را و سبب
آمیخته کرد و چنانکه سیم و از زیر که بهم که اخته آید و آمیخته شود
شود و انطراق از او برود و همچنین بر کلس و از زیر بدین حال باشند
و سبب کلسی آنست که امتزاج این فلزات امتزاج آهن است لیکن
امتزاج تجاور است و سبب آنست که آن امتزاج تجاور است و انکار
نیست آنست که هر کس از این دو جوهر مخالف یکدیگر که از آمیختن
ایشان با یکدیگر قرصیت چون جامه کردند و آمیخته شوند و از او
کلسی از آن بوقت جوهر مخالف یکدیگر بند چنانکه از او یک جوهر را
انتخاب بیشتر بود از او ای دیگر جوهر تا بدین مخالفت مجاورت
این را و متحد کردند تا سبب کلسی آن باشد و چون بدین روش
یک جوهر را از دیگر جدا کنند نرمی باز کرد و چنانکه اندر زیر کلسی
نه مجانس او اندر طبع و در دفعی که که چنانست آید از آن خزان نقصان
شود تا بدان سبب نرم تر شود و سبب آن که هر دفعه که که خسته شود
نوبه آید و دیگر که اخته باشد از دفعه اول همان سبب است مثال
این آنست که سینه روی دیر تر که از از از زیر نه بسیار چو
او را بار از زیر با هم پیامیز این جوهر کلسی که از تر می شود از

از زو جان واجب کردی از قیاس که بدان مقدار که سید زوی
در ترک دارد از از زو چون آینه می شود این مروج در ترک دارد
از از زو شهاب که از زو در ترک دارد و سبب زو که خشن
این ترک است که از از مختلط انداخته می شود نه اختلاط
اتحاد تا بدان سبب است اندر و تاثیر و عمل زو در ترک خالص
باشد جوهر آتش بدان زو در اندر و تاثیر نمواند که در سبب خشن
از از خالص تر میگردد که خشن است آن هر دفعه در گواز تر میگردد
از دیگر دفعه اندر علم **فصل چهارم** اندر زو در آتش زده باشد
باب اول در است که است بر جامه سه سالی از زو آتش
بجهد در پشت که به چینی و بر سحر و غیره جواب از بهر آنکه آن چو
که اندر میان اجزای جامه سه است بمالد مد آنکه غلیظی و سنج
از او رفته است و بغیر پاک شده است و لطیف بدان طرف سیده
لطافت که هستی از بهر و آتش چون دست بدو مالی از آن جو که
حرارت متولد شود و اندر یکدیگر آو زو که یکی ماده است یکی صورت آتش
و هر دو یکدگر مشتاق باشند نسبت به آتش از جامه سه است
و سبب آنکه از پشت که آتش جهدها است که بخارات دخانی که از
اطراف سویی ادبی آید بغیر بهر سه است چه ماده سویی بخار دخانی

چون از این سویی فضا متخلخل شود آن بغیر بهر اندر پشت تا دست
بر پشت او و مالی آتش حاصل می آید فاکور یا قد قاصدین ماند
باب دوم در است که سبب که آن زده است در میان شعاع آتش
اندر و ن خانه بسته و چون توان دیدن جواب از بهر آنکه سبب
با خاف تا رکی خانه توان دید و چون بران و صحراروشن باشد نماید
و سبب آنست که آتش در خانه تابد و بهر جای افتد ای که افتاد و سبب
باشد سبب انعکاس سبب دیده نماید پس بدید که سبب تا رکی خانه سبب
می توان دیدن **باب سوم** در است که چون دست بر بعضی از اوان
رومینی زنی ظنن او از آید و چون دست بر ظرف و می ظنن منقطع شود
و از زو در سبب خلاف این باشد جواب سخن اندر صوت و انواع
و اسباب بسیار است در شود و چون باشد شعاع گفته اند در از زو و از
این کتاب بیرون شود و سبب خضار باید که در آنکه متوال از است ظنن
گفته اند که قریح موت و زو ای که است که سبب صوت قریح است
جسم را آن جسم هم که که دو اندر ذات خویش و مادام هر چند که
متحرک باشد صوت از حاصل می آید و چون ساکن گردد صوت گشاید
فرا که هوا از مضیق بیرون جهد و هوای دیگر راقع کند و صوت
جسم که از آن حادث آید و سبب که هر جسم که در دو اطراف آن است

توجه می کند مادام هر چند آن حرکت هم باشد از آن صوت حاصل می شود
و چون حرکت منقطع شد صوت نیز منقطع شود و مثال متوجع هوا چنان
آن است که سنگ آب از بی دایره رسم کند و توجه ما نگاه
منقطع کرد مثلا آینه رویین باشد یا طاسی و از آن برنی آن متحرک
کرد حرکت اطاردی و حرکت اطاردی آن باشد که نیز را بخوبی
سراسر حرکت کند از پس یکدیگر این همچنین هر چند افاده است و می
در رقت و سبزی با اعتدال از صورت در از تر کشیده افد است
خویش متحرک کرد و حرکتی اطاردی لطیف و حرکت اندر محیط او با طراد
هم کرد و در تمام هر یک صد و چون دست برونی حرکت بدیگر سوی
نمزد و حرکت از حرکت منقطع کرد در آن مثال باشد که اگر بر بند
و اگر سبک باشد سبب از روی یا از آهن از دین او از بیایی بیاید
چون او یک ضربت یک حرکت کند تا بدان سبب از وی صوت آید
اما از زیر خود و متعلق اجزاست از دین صوت نیاید مثال آنکه
رودی تافت که تر باشد از او از نماید چون خشک کرد از او
همنان طبل بر و چون سخت خشک باشد نیز آواز او در از یکشاید که
معتدل باشد چون رود پس معلوم شد که صوت اولی رویین و دیگر
از بی سبب است **باب چهارم** جز است که آب اندر کوزه بر

سرخ بندد و کوزه را بشکافد جواب از هر آنکه برودت غلظت تر است
از اجزای آن جز که از یک جوهر باشد و علت جمع اجزای آن جز است
که از جوهر مختلف پس برودت اجزای آب را در حال موجودی
گرداند تا به آن سبب کوزه را بشکافد و دلیل بر این است اجزا
آب متعوق میگرداند آنست که آب چون جاید شود کمتر گردد
از آنچه بود و دلیل بر آنکه آب متعوقی جز آن میگرداند آنست که از آنچه
در اقلنی بر سر آب آید از هر آنکه سبکتر میگرداند از آب سبکتر
باشد در میان اجزای او می رود و او را سبکتر داند پس معلوم شد
که شکافتن آب کوزه را آنست اجزای آب متعوق می شود و باد
در آن میان می رود و او را متعوق میگرداند **باب پنجم** و است که
انگس که در بالا باشد آواز انگس که در شیب باشد بشنود و اگر
نشیب باشد آواز انگس که بر بالا باشد خفایا بشنود و جواب از
هر آنکه چون این صوت قریع صوت است و هوای را چون سوی مرکز
زمین قریع کرده آید و چون وقتی قوی باشد و کمتر مطاع باشد
آن وقت که را چون آن قریع بسوی مطاع باشد هوا از حرکت از
مطاع تر باشد و آن حرکت هوا را قریع نباشد و مکان او
آنست پس این سبب قریع هوا و حرکت او از این سبب باشد

باب ششم چو است که چو آن چون فرو خواهد شد اندر آن وقت
 بر آفرود و روشن گردد و باز فرو نشیند و جره همچنین آتش اندر او
 که فرو خواهد آمد و جواب از بهر آنکه چون کوهنای طبعی است
 که ماده این نکر که در دیگر باقی بچگی مجتمع گردد پس منقطع گردد
 مثال آن چون باران ربعی باشد که رطوبت اندر هوا اکثر شده
 باشد و همچنین بر بالجر که سرما تا خوا رسیده باشد و بخوابد گشت
 بکدام آن سرما بکند پس بگذرد و همچنین کسی را که تب هم آید چون
 تب کم شود و تب بخوابد رفت آن تب آف و صعب تر باشد
 مثال این چنانست که چون چو آن فرو خواهد شد و غنای باقی
 رسیده و آن مقداری که مانده باشد یک دفعه برود و برود و او
 یک دفعه بخوابد و برود و پس فرو نشیند **باب هفتم** چو است که
 شعله آتش از دور مهر نماید که در ذات خویش باشد و دیگر خیزد از
 دور بکمر نماید جواب از بهر آنکه در هوا آتش آن هوا که بر آید و
 باشد بغایت روشن باشد و چون از دور گردد غلیظ شود و فرق شود
 که میان آن روشنایی که گداخته است میان جرم او و آن روشنایی
 را هم از شعله مینداید آن سبب بهتر مینداید و سبب آنکه از دور خیزد
 کوچک تر مینداید و از نزدیک تر آنست که آن بر مقدار از او بیفتد

که از خطه طالع بهر حادث می آید که بدان چیز محیط میگردد در هر
 آن چیز دور تر باشد آن زاویه کوچکتر میشود و آن کمتر دیده
 آید و چون نزدیک تر بود زاویه بهتر باشد و آن چیز بهتر دیده شود
باب ششم چو است که چیز را که در آب بطور معقول یعنی هر کون باشد
 جواب از بهر آنکه شعاع بهر بر بطور یکدند نه بر استقامت رود
 آنچه از سوی رگت آید بسوی چپ رود و آنچه از سوی چپ آید
 بسوی رگت رود و آنچه از زیر آید بسوی بالا رود و آنچه از بالا
 آید بسوی زیر رود و همچنین از هر جهت که بیرون آید بدان سوی
 که از مقابل او باشد و بدین سبب اشعاعات بر یک نقطه متوقف گردند
 و از یکدیگر بگذرند چون شکل مخروط بدان مرتبه محیط شوند و آن شعاع
 اگر بر استقامت رفتن آن چیز را ادراک کردی و چون نه استقامت
 فزونی رفتن آن چیز را هر کون میند و خدا این چسبکی رگت میند
 و مثال آنست که احوال معده کند و بخیری کرد آن چیز را و میند و اگر
 شعاع دو چشم او بر استقامت نرود و شعاع چشم رگت بسوی چپ رود
 و از چپ بسوی راست منقطع شوند بر یک نقطه و آن بخیر نباشد شعاع تا به
 سبب بخیر را و میند و چون اشعاعات بر استقامت نرود و بدان چیز
 متصل گردند آن چیز را یک شعاع دیده آید و یک میند و این مثال است

پس معلوم شد که آن خبر را اگر در اول دور دیده می آید هرگز نمی آید
باب نهم در است که سیاه کردن سفید آسان تر و زودتر شود از
سفید کردن سیاه جواب از هر آنکه عدم بسیار چیزها آسان تر
و بیشتر توان کرد از آنکه آن خبر چنانکه عدم بیشتر آسان تر توان
کرد از بنا و طریق از عدم موجود آید و در هر آنکه از آنکه از چوب
عدم بردن شال چنانکه مردم نظمه است پس مکتوب شود بر روزگار
پس مضموع کرد و همچنین تا آنگاه که تمام شود و بعد از این طریق
باز نمیکرد و در آن زمان که در هر آنکه سیاه مردم است چه اولی و ثانی
و غایت عدم نور است و همچنین در چیزها آسان تر و بیشتر توان
کرد آن سفید را بر آسان تر و بیشتر توان از آنکه سیاه را سفید
باب دهم در است که اندر صحرای شنی و اندر کوه شنی
جواب زیرا که صوت حالتی که از قیام هوا حادث میشود و آنکه
هوای متحرک میگردد و حرکتی تفرجی چون در صحرای آوازی داده آید
آن هوا را قیام کند و هوای متحرک گردد و راه یابد و اندر رست
دور برود و ضعیف گردد و پس کن شود و صوت تاب آید
او نیز سکنی گردد و در آن سبب نهند و اندر کوه و دره چون آواز
داده آید هوا را قیام کند و آن هوا که اندر میان کوه است متحرک

گردد و راه نیابد آن حرکت از سبب کوه که حاصل باشد هوا
منع گردد حرکت او بدان جهت باز گردد که آمده باشد منع
حرکت باشد هم باز گردد و مردم بپندارند که کسی حرکت که
آواز هر دو مثال این در آب چنان باشد که سنگی در چوب
آب اندازی چون توج و حرکت آب بکنار حوض سپرد راه نیابد
باز گردد و توج و حرکت بدان جهت کند که آمده است این انعکاس
اندر شعاع بصیرتند چون جسم صغیر افتد منعکس گردد پس معلوم
که حد انعکاس صحت است که راه نیابد که بگذرد و باز گردد **باب**
یازدهم در کشتی که مقدار در آب است و جواب چندان مقدار
کشتی اندر آب بود که اگر آن جای بر آب نهند آن آب را
مسایه باشد مثل کشتی را و این امتحان توان کرد با سانی
چنانکه چوبی یا از مذهب تراشند و اندر آب انداخته نگاه کنند
تا چند مقدار از او زیر آب میشود پس بر آن نشان کنند و قالی
کنند مقدار سست آن چنانکه در این چوب بدان نشان اندر
قالب تا بنده او محاسن شود پس آن قالب را بر آب کنند و در
تا وزن آن معلوم شود و سبب و جواب را بر کنند همان وزن
پس آنگاه بر آن دانست که کشتی اندر آب بدان مقدار فرو رود

و جای گیرد اگر اینها بر آب کشند آن آب هم ثقل گشته باشد
دوازدهم چراست که روشناسی ماه خالص تر و سفیدتر از روشناسی
 آفتابست جواب از بهر آنکه بر روز و اوقات آفتاب بخار است
 و هیأت را از زمین بر آنکه دو بخار از حرکت خلاقی می باشد
 اندر هوا تا هوای صافی مگذرد و در روشناسی خورشید از آن
 سبب فاصل نماید در نظر و روشناسی ماه از آنکه بلب باشد
 و شبانی بخارات و هیأت اندر هوا نباشد و سبب آن
 خورشید است که اندر زمین هر تابان سبب روشناسی ماه خالص
 و صاف نماید **بسیزدهم** چراست که ماه زبر به اجرام
 علویست جواب از بهر آنکه چون نور شریفیست خلقت خالص
 یکی وجود است و یکی عدمی و بحسب این اجرام مضر و نیز اندر مرتبه
 شریفتر و عالیتر اند از اجسام کدر و مظلم پس فضل اجسام هر یک
 بر دیگر بدان مقدار است که قاعدت نور را و اجسام منقسم کرد از این
 منقسم است یکی مضمی و دیگر صقیل و سیوم مظلم و کدر و آنکه شریفتر
 مضمی و شرف بقوت و شرف بغیر متوسط جبر که شرف بود خاک
 ضواری و منکسر شود اندر جسم شرف تا بدان سبب روشن شود جسم
 شرف را حاجت اندر روشناسی قبول کردن از جسم تا شرف اندر این

میعنه اندر مرتبه پیش از جسم شرف و از پس مضر صفت چو ابر
 نور قاعدت است از جسم کدر و مظلم پس بدین سبب قرقر بر اجرام
 علویست و اندر جلیل الشمس ضایع و القدر نور او قدره فنان
 اشارت است و چون واسطه میان اجرام مضمی و میان اجرام مظلم
 و کدر چنانکه بعضی سواد و کدر است که در است مناسب زمین را
 و این اجسام مظلم را و بصقات و قبول کردن نور مناسب است
 نیز را همچنانکه اندر چیز طبیعی است چنانکه اندر اسطقات چون
 واسطه است میان زمین و هوا برودت مناسبست و زمین را و بر
 رطوبت مناسبست و ابر و هوا در واسطه است میان آب و کوه اشیر که
 آتش است بر طوبت مناسبست آبر و ابر است مناسبست آتش را
 برین قیاس کشند **بسیزدهم** سبب رعد و برق و باران که
 از ابر بدیدی آیه چیست جواب سحاب گوشت مرکب چون
 دیگر اگوای طبیعی و ابتدا و تنزاید و منشا او ترو دیکت میگردد تا با
 سبب انحطاط و انحلال او را در فواید و منبر از دیگر اجسام است
 چون فاسد گردد و در جوی که اندر است از اسطقات جدا گردد
 و بر که خورشید باز گردد پس همچنین ترکیب سحاب را فساد و انحلال افتد
 و آنکه از او میشت قصد را کند و فرود آید و آن باد است و آن

و آنچه از صفت از غلظت اجزای لطافت او مواد افق نتواند کرد تا
تا بتدریج منحل گردد و اندر زمان چهارم خوانده آنچه ناریست اندر
از و جدا گردد و بعضی رطوبت اندر آویزد و شعله که در برق است
و هرگاه که آتش بر رطوبت لطیف اندر آویزد بر آویزد از آن آویزی
باید به آن مقدار که در دست بر جامه شسته بماند از آتش جدا گردد
آرد و همچنان آتش که بیکدفعه اندر عقب از آتش پیش میبینی
چون آتش در آن رطوبات لطیف می افتد بر مقدار کمیت رطوبت
و کیفیت حرارت از آن آویزی می آید و در حد است پس معلوم شد
سبب این حرما که یاد کرده آمد اما از رستمان از و برق مجدد
سبب آنست که ماده رطوبت بسیار است و غالب بر حرارت و
الکمال او بطی تر باشد و رطوبت او بیشتر و غلیظ تر به آن
سبب حرارت اندک را عامر باشد تا بتدریج بر آید و شعله گردد و
برق نیاید و اگر رطوبت را ماده رطوبت اندک تر و لطیف تر باشد
به حرارت اندر و شعله است و سبب زردی جوهر او و بر دگر کرد
آنست که چون بدان مکان می رسد از لطافت و حرارت تردد
جامد گردد و بر دگر شود الم تر آن را سید زجی می نامیم و کوفت منیم
ثم یجود کما فتری الودق یخرج من خلا له و یترک من السماء حبال

و این

نیست بر دس حکمت که حضرت عزت ازین آیه فرمود است
باب پنجم سبب مجرّه چیست آب باید دانست که ای که در
عالم طبیعت است چنانکه اینجا است و ما اینجا همی بینیم که اندر زمین کوهی
کوه و سنگ می باشد و در آن تر می کشند و چنانست که سنگها می کشند و آن
موضع سارکان اند و که از لایه ای آنرا نتوان دید و شعاع ایشان بیکدیگر
شده است و چنان دیده می آید که ابری کشیده و بعضی گفته اند که بخار است
که از زمین متصاعده می گردد و این پس بعد است به مجرّه بر کوه است یعنی
بینیم و ایم که اگر بخار بودی صورت متغیر گشتی و هر تومی چیزی دیگر
گفته اند از اینها هم نیست الا سارکان خوانند که چون ابر کشیده می کشند و می کشند
و اما از آن جهت که تیره اش را تیره است در **باب ششم** حرارت که جای
را دارد بر آب یعنی از آن سوی او که در تر باشد نفس منی جواب بهر آنکه چون
در جوهر آب که آن تر که اندر متصاعده است همی پند خون بر آید و سبب
آید اندر کوه تر و جوهر تر چنانکه مردم سطح آن زمین را نه پند اندر صافند و پند
بر بخار از آن جوهر کشیده اند و زمین هم تر باشد و بخار بر کشیده از آن پند در
از شعاع خورشید چنان نماید که آب است از آن جهت که در تر است همان بخار
می کشد پس مردم زمین پند و بخار نه پند و الله می گوید و اعلم که آب متصاعده است
تا که چنانچه از اجزاء الم که پند است این همان سراب است از سراب بر آن متصاعده
که در آن لایه پس ترک کند و بخار منی می کشد

نفس از او الی الله
اوله و آخره



التسم الثالث وهو ان قوة المجموع غير المجموع وغير اجزائه فانها جميعا
 الممكنات لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا كان داخل في تلك المجموعة
 يمكن المفروض جملة الممكنات وقد فرضنا انه ليس كذلك فالا يكون ممكنا
 لا بد وان يكون واجبا ثبت ان الممكنات في سلسلة الاحتمال
 الى واجب الوجود فالحادث على كل التقادير ثابتا بغير عرض الممكن
 بان الحكم وجودا ان كل حادث مسبوق بحادث او لا الى
 اول فليعلم لا يجوز ان ذلكم العلل واجب الحكم بان بينهما فقا
 وهذا الفرق مبني على اصل ذلك ان العلة المؤثرة يجب ان يكون
 موجودا حال وجود المعلول لان كل معلول ممكن لا بد له من مؤثر
 والمؤثر في المعلول ما عدم العلة واما وجوده لا جاز ان يؤثر بها
 فيه لان العدم في حرف لا يميز ولا يخصص وكل لا يميز ولا يفرق
 شئ فثبت ان المؤثر في المعلول لا بد وان يكون موجودا ينبغي ان
 يكون العلة موجودة حال وجود المعلول فاذ عرفت هذا فنقول
 لو كانت العلل عرضية كالحوادث لزم وجود العلل الغير الشائية
 ونفعية بناء على الاصل الذي قررناه آنفا وان كان مجموعها موجودا
 كان ممكنا لا بد له من مؤثر في كونه وقياسات ان اللفظ يقتضي
 الى مؤثر واجب الوجود كالسبب واما هذا الكلام فلما ياتي في الكوادر

لان مجموعها لم يوجد في زمان من الازمنة لاني انما ارجع ولا في الزمان
 اما في الزمان فليعلم لانها متعاقبة واما في الزمان فليعلم لانها متعاقبة
 الغير الشائية متصلة فليعلم ان مجموع الحوادث غير موجودة لا زمانا ولا
 خارجا فان لا يتناقض الحكم على مجموع الحوادث انه متعاقب او غير متعاقب او ممكن
 او موجود واجب الحكم على المعلوم بالحول البتة لا يجوز لان قيام
 الموجودة بالمعروض فليعلم من هذا ان الحكم على جملة العلل صحيح على جملة
 الحوادث تطويع الفوق من الصور من الى هذا ثم اعند ان الله سبحانه
قال الرازي الكبير نظرنا في هذه المسألة التي هي خلاصة الانكار
 التي سر منظر الانصاف وجدنا ما في غاية الضعف والسخافة لكن سببنا هو
 على تقرير دقيق وهو انما نقول ان التركيبات والارباب والصور والاعراض
 الكائنة في عالم الكون والفساد لا محالة محدثة ولا يرب في ان هذه محدثا
 ممكنة ولا لا اما ان يكون لها مؤثر اولم يكن فان لم يكن فقد وجد ممكنا
 مستغنيا عن المؤثر فقد بطل التسليم التي متواتر عليها فانه لما جاز
 استغناء بعض الممكنات عن المؤثر فليعلم لا يجوز ان يكون الازلي الحكم كذلك
 وان كان لها مؤثر فذلك المؤثر اما قديم او حادث فان كان حادثا
 كان الحكم كالكلام في الاول فيعزم التسليم اما معاد اما على التسليم على
 ان يكون كل واحد من الاقوال فان جازنا ما على المعية فقد وجد

اسباب مسببات لانهاية لها دفعة واحدة وبهذا يبطل احد اركان
الدلالة المذكورة في اثبات اجب الوجود وان جوزنا ما على ان البعض
اسبق من البعض جوزنا استناد المعلوم الوجود في الحال الى غيره
موجودة حال وجود المعلوم فاذا جوزنا ذلك فقد بطل الركن الاخر
من اركان الدليل اثبات واجب الوجود على ما بينوه في بيان تمام
النق وان كان ذلك المؤثر قد يفتاثيره في وجود هذه الحوادث
اما ان توقف على شرط حادث او لم يتوقف فان لم يتوقف فيضيق
الحادث عن ذلك القديم على حدوث حادث اصلا كان نسبة ذلك
الى زمان وجوده والارادة على السوية فخصا صلا هو القدر الموجود
العدم والوقت الا في بعدم بدلا عن الوجود يكون ترجحا لاحد طرفي الممكن
على الآخر في غير مرجح وتجويزه معتقد في احد اركان الدلالة المذكورة
توقف فذلك الشرط الحادث اما ان يجب مقارنته لحدوث ذلك الشرط
او يجب سببته عليه فان وجب المقارنة كان النسبة على ما في كنفه حدوث
ذلك الشرط فان كان بشرط حدوث ذلك الحادث الذي فرضناه بشرط
انهم الدور وتجويزه يبطل احد اركان الدلالة المذكورة وان كان حادثا
اقول وجود اسباب على لانهاية لها دفعة واحدة وتجويزه يهدم
احدي مقدمات برهانهم واما ان كان شرط فيضان هذا الحادث



في ذلك

عن ذلك القديم حدوث حادث او سابق عليه فنقول العلة المؤثرة
حال وجود الشرط السابق لم تكن علة بالفعل لوجود ذلك الشرط وعند
اشغاله يصير علة لرفع تلك العلية حكم حدث بعد ان لم يكن لا بد له
مؤثرا ولا فقد لزم البعض تلك العلة اما ان يكون عديمة او وجودية
فان كانت عديمة فقد استند الامر الوجودي الى الامر العدمي اذا
جاز ذلك بطل الاستدلال بوجود الكميات على وجود واجب الوجود
وان كانت وجودية فذلك الامر الوجودي اما ان يكون متعارفا لحدوث
تلك العلية او سببا عليها فان كان متعارفا فذلك المقادير اما ان
يكون هو الحادث الذي فرض معلولا او غيره فان كان الاول لزم الدور
وتجويزه قاطع في اصول الدلالة المذكورة وان كان الثاني كان الكلام
كالكلام في الاول فيلزم التسم في غير اسباب مسببات لانهاية لها دفعة
وان كانت العلة لحدوث تلك العلية امر متقدما على وجوده فمقتضيا
استناد الحاصل الموجود الى شيء كان موجودا قبله وهو مقدم في احد
اصول برهانهم فانصح من بياننا هذا انه لا بد في كنفه حدوث القصور
والاعراض من الزمان احدي هذه المقدمات اما تجوز استنتاج
الممكن عن المؤثر اما تجوز استناد المعلوم الوجود الى العلة المعدومة
واما تجوز اسباب مسببات غير مشابهة دفعة واحدة واما تجوز استناد

ل

العلول الى علة مسددة عليه زمانا فلما جازت هذه المقدمات بطلت
 مقدمات دليل الفلاسفة فظهر انه لا يمكن ان اثارة البرهان على اثبات وجود
 الواجب لكن قال قائل ان هذا الاستحالة مبني على مقدمة فاسدة
 وهي انكم قلتم ان نقصان الحادث من القديم موقوف على حدوث
 شرط مقدم عليه فثبت العلة القديمة في حال حدوث ذلك الشرط لم يكن
 علة بالفعل وبعد حدوثه صارت علة بالفعل فكانت العلة امرأ
 حادثا ثابتا في الخارج ومع لا بد من علة يؤثر فيها واما نحن فلما
 نقول ان العلة صفة ثابتة في الاعميان بل هي من الاعداد وال
 الدورية التي لا تحقق لها في الخارج لانها لو كانت صفة ثبوتية في
 كانت متماثلة الى الموصوف وكل محتاج الى الغير يمكن وكل يمكن لا بد له
 من علة فعلة هذه العلة فثبت العلة صفة ثبوتية على ما فرضناه
 فكانت متماثلة الى علة اخرى ويؤول الى التمسك وهذا في مقبلة ان
 علة العلة ليست صفة ثابتة في الاعميان فلما كانت الى علة ولا يترك
 الحدوث بحسب بانه لا شك في ان مفهوم العلة متغايرة ذات العلة
 وذات العلول لان ان مقصورا اما واجب الوجود لا يجرم انه علة
 لهذا العالم والعلة مجهولة ذات العلة معلوم والمجهول تغاير المعلوم
 وايضا العلة سببية من الذاتين وكل سببية متماثلة الى الشسبية وكل محتاج

اياها

الى غيره متغايرة للحاج اليه ثم نقول ان هذه العلة اما ان كانت ثابتة
 في الخارج واما ان لا يكون فان لم يكن ثابتة في الخارج كان حكم العلة
 على ذلك الشيء كونه علة في الخارج لذلك العلول كما غير مطابق فحصل
 هذا الحكم جهلا فلم يكن الشيء الذي فرضناه علة بمقتضى ما فرضناه
 الشرع علة بحسب ثبوتها بالشيء فيستحيل ان يكون وصف العلة قائما بتعيين
 العلة وايضا لو لم يوجد العلة الا في الازمان كان عند عدم الازمان
 وجب ان لا يكون شيء علة بمقتضى ان العلة مفهوم متحقق خارج العلة
 وذلك المفهوم اما سببية او مبنوية ولا جاز ان يكون سببية اذ المبنوية
 ساقطة للمبنوية واللامبنوية سببية فكانت المبنوية ثبوتية
 ضرورة كون احد المتعاضدين ثبوتيا فاللامبنوية صفة ثابتة ثابتة بالضرورة
 متماثلة الى ساقطة عنه في الوجود فكانت حادثة فلا بد من مرجع فاعاد
 يعود التقسيم المذكور وينبغي ان يعلم ان هذا انما توجه على الفلاسفة
 لانهم جوزوا احادنا بتبيل حادث لا الى اول ولا يعقدون ان السببية
 فاعل مشار بل يقولون انه موجب لذات واما مستعدا ومستعدا جميع
 سببية الاسلام فلما كان ان العالم حادث للمواد مبدأ بالضرورة
 علينا هذا الاستحالة ثابتا واجب الوجود فاعادنا على ما ذهب اليه المستحيلين
 وهو مبني ومعتقدنا فاعلم من هذا ان من اعتقد ان العالم قديم

ولم ثبت للمحدث مبدأ أبدا من غير الصانع وهذا بعد تدبره من حيث
هذا فمخلص صلا قال الرازي الصغير الى هذا الموضع كلام الامام واما
كلامه هذا في الحقيقة معارضة في مقدمات وليس الغرض منه فاذ ان
ملاحظة النظر السليم وتدقيق الفكر المستقيم يمنع لها النظر في عدة
مواضع اما اولها فانه قال قد وجدنا مكانا مستغنيا عن المؤثر ثبت
ان الحدث الممكن الوجود يستغن عن المؤثر وقد بطلت المقدمه
التي هي مبني برأى منهم عليها ثم قال لما جاز استغناء بعض المكملات
عن المؤثر فلا يجوز ان يكون الاخر كذلك الكلي فتنظر فيه لان المقدمه
التي هي مبني برأى منهم عليها وهي من قولهم كل ممكن محتاج الى المؤثر
لكن قولهم لم لا يجوز منضبط بالانع لا مضطرب بالعارض وهو في هذا
المقام معارض فاستغناءه بما ليس من طيففه مضطرب وخارج عن
قانون التوجيه واما ثانيا فانه قال لو كان المؤثر في الوجود
الحادث قدما ونيفان الحادث لا يكون موقفا على شرط حادث
نسبة المؤثر القديم الى زمان وجود الحادث واما ان عدمه على السوية
فاختصاص احد الوقطين لوجود الحادث دون الوقت الآخر ترجح
بلامرجح وهذا البغض فاق في احدى مقدمات الدليل وهذا البطلان
متطرفة لان مقدمه الدليل المستلزم ترجح احدى طرفي الممكن بلا

مرجح واما الترجيح بلامرجح فجاز وجود الترجيح لا يستلزم جواز الترجيح
وبين هذين المعنيين فرق اذا ترجح بلامرجح وقوع احد الطرفين
المستويين بالنسبة الى ذات الممكن ومن استحال وقوع احد طرفي
الممكن بلا سبب لا يلزم استحالة اجتماع السبب احدى طرفي المستويين
بالنسبة اليه والممكن انما يمنع الترجيح بلامرجح ولا يمنع
الترجح بلامرجح بل يجوز انه يتوكلون في تشكيله ان الجامع مرجح
احد الطرفين المستويين في جميع الصفات المطلوبة ويختاره بلامرجح
فيه وكذلك الهارب من السبع يرجح احد الطرفين المستويين في كل
والبعدد يراد وصف اذا اختلفا لم يستلزم فيه بلامرجح
في احدهما ولهذا صور كثيره في الخفيات واما ما قاله الثالث من ان
نصفان الحادث من المؤثر القديم لو كان موقفا على شرط حادث
وذلك الشرط مقدم على وجود الحادث فالمؤثر في زمان حدوث
الشرط ليس بعلة وبعد حدوثه يصير علة له بالفعل والعلة حادثه
بعد ما لم يكن فلا بد من علة فتنظر فيه ايضا لان صحة هذا الكلام لو
كان ان العلة امر موجود في الخارج حتى اقتضت الى علة وهذا امر
غايه ما في الباب لان اذا لم يكن علة ثم صار علة بالفعل ومن هذا
يلزم ان العلة لم تكن موجودة ثم صارت موجودة في الخارج واما قوله

لو لم تكن العلية موجودة في الخارج كان حكم العقل ملق ذات العلة عاكسا
 غير مطابق ليس صحيحا اذ لا يلزم من عدم تحقق العلية في الخارج عدم كون
 ذات العلة علة في الخارج اذ لا يلزم من انشاء مبدأ المحل انشاء المحل
 والخارج لان قولنا زيد لا كانت في الخارج صحيح مع ان هذا المحل هو
 الذات كانه مشغول بالخارج واما قوله لو لم تكن العلية موجودة في الخارج في
 الذهن في قيام صفة العلية بغير العلة وهو محتمل فزيف ايضا او معني
 الوجود الذي ليس الا ارتسام صورة من الشئ في الذهن وبواسطة
 ارتسام الصورة متمم ذلك الشئ عند الذهن من غير ان يكون له وجود
 اذ من تحقق ذات الشئ في الذهن والا كان الذهن حارا بارا مستقيما
 مع جواهر ذلك هو بطلان ما عرفت هذا وانت انه لا يلزم من وجودية
 في الذهن قيام به وسيا في تمام كينونته من اجل ان الله تعالى واما قوله
 لو كانت العلية موجودة في الذهن دون الخارج كان عند عدم الوجود
 وجب ان لا يكون شرا علة في الخارج فقط ايضا لانه لا يلزم من انشاء هذا
 المحل انشاء المحل الخارجي واما قوله لو كانت العلية ثابتة في الخارج فهي
 اما سلبية واما بوجوبية فهذا الرد يستدرك لان العلية لو ثبتت في الخارج
 لابد ان تكون علة ولا احتياج الى هذا الرد مع هذا يطبق الشئ على
 تارة يرا منه مفهوم لا يكون العدم جوهرا تارة يرا منه امر موجود في الخارج

وعلى التقديرين لا يستقيم هذا الكلام اما ان كان المراد من الشئ
 هو المعنى الاول فكان معنى الرد يدان العلية اما ان يكون العدم
 منهو ما او لم يكن لا يتم دليله لان اللازم ان لا يثبت كونه علة
 اذ كانت المؤثرية وجودية والا كانت المؤثرية عدمية العدم وعدم
 العدم متبوع واما ان كان المراد هو الثاني فقد كان من الرد يدان
 معنى العلية اما موجود في الخارج واما معدوم فيه وهذا الرد يدان على تقدير
 وجوده في الخارج فيجب اذ احد السقين لازم انشاء الوصف لا يتم دليله
 على هذا التقدير اذ لا يلزم من انشاء اللازم انشاء في الخارج تحقق المؤثرية
 فيه لانه يجوز انشاء التقيض كليهما في الخارج كالاشياء واللاشياء واما
 قوله ذلك المقارن اما ان يكون هو الحادث الذي هو محل العمل او غير
 فان كان الاول لزوم الدور منع لانه لا يتم لزوم الدور وانما يلزم
 لو كان الحادث المعقول هو قوا على تحقق العلية وليس كذلك بل على
 وجود ذات العلة واما قوله وهذا الاشكال فغيره على هذا المنع
 لانهم جوزوا حادثا قبل حادث لا الى اول ولا يقولون بان العلة
 فاعمل مختار بل يقولون بانه موجب بالذات واما السكوت فلا يثبت
 كدور العالم واثبات الحادث الى مبدأ لا يتوجه عليهم هذا الاشكال
 فساد ايضا لان هذا السؤال لا يرد على الفلاس من جهة انهم قالوا بوجود

حادث لا ال اول بل من هذه الجهة من منع لان الحوادث مستندة الى
 قديم فلا بد ان توقف تأثيره على حادث آخر وهذا التوقف لا يجوز ان يكون
 على طريق التساوي كما دل عليه دليلهم فنعني ان يكون على طريق التسبق
 وهذا السؤال كما يدعي العقل انه يدعي المستحيل ايضا وتوجهه ان يقال
 لا يستلزم وجود حادث قد كلك الحادث لا بد ان يكون مؤثرا وذلك المؤثر اما
 قديم او حادث لان كان حادثا ثابنا نقول الكلام ان ذلك الحادث ولا يلزم التسبق
 اما على سبيل التسابق او على التساوي فيلزم منه تأثير المحدث في الموجود
 وهذا ابط وان كان قد يمانا للمؤثر قبل زمان وجود الحادث لا يكون
 مؤثرا بالنعقل في زمان حدوثه صار مؤثرا بالنعقل فالمؤثر في حادثه لا بد
 من مؤثر الى آخره السؤال فظهر ان هذا السؤال يوضح لوجهه على كل من
 بل ورواه عليهم اظهر لقوله المتقدم على هذا التفسير فقد انشأ على الاسئلة
 التي سئلت لنسب على كلام الامام على الدارج الى غير انشغال واما دليل
 انفعاله الذي ننسب الامام فنسبوه فيه ايضا اما اوله فانه قال ان مجموع
 الاسباب السببية الغير المشائية يمكن الوجود لان قيام الوجود الواحد
 بالموجودات الغير المشائية التي كل واحد منها موجود بوجوده على وجه
 بالثقة وان سلمنا لكن لا يتم ان لو كان يمكن الوجود كان محتاجا الى مؤثر
 وانما كان محتاجا لو كان مجموع موجودا وهذا ما نمانيا فانه قال

لم كان المؤثر في الجميع واخلافه لزم ان يكون مؤثرا في نفسه في علمه
 والمؤثر في الجميع مؤثر في كل جزء من اجزائه وهذا ايضا اذ لا يتم
 ان المؤثر في الجميع مؤثر في كل جزء من اجزائه بالجميع لم لا يجوز ان يكون مؤثرا
 في الجميع مؤثرا فيه من حيث انه مجموع ولا يكون مؤثرا في كل جزء من اجزائه
 اذ لو جاز ان يكون المؤثر في الجميع مؤثرا في كل جزء منه لزم احد الامرين
 اما تقدم السببية السببية او اما تخلف السببية مسببة التام وكل منهما
 محتمل بان ذلك ان كل مجموع مركب من اجزاء بعضها مقدم بالزمان على
 البعض الآخر كما هو مثلا فالمؤثر في الجميع لو كان مؤثرا في كل جزء
 فذلك المؤثر ان تحقق مع الجزء المتقدم لزم الامر الثاني لان الجواب
 مستلزم منه وان تحقق بعد الجزء المتقدم لزم الامر الاول المتقدم الجزء
 المتقدم على سببية التام ولكن قال قائل ان المراد بالمؤثر انه كونه المؤثر
 هو العلة التامة وعلته الجميع التامة اما علة لكل جزء من اجزائه واما سببه
 على عمل الاجزاء حتى اذا لم تحقق اجزاء الجميع لم يتحقق الجميع واذا لم
 يتحقق عمل الاجزاء لم يتحقق الاجزاء فادلا وبالدلائل انما يوجد عمل الاجزاء
 وبعده يوجد الاجزاء او بعد وجود الاجزاء يوجد الجميع فاذ كان علة الجميع
 فردا من اجزائه او انه قد كلك الجزء مع اجزائه ان كان له اجزاء علة
 تامة لنفسه وعلته وهذا ما بالثقة على ان البعض يعمل السر من منع لان علة

السرراته اما وجدت حين وجود الجزء الثاني فثبت على ذلك
 التقدم الثاني التي وجدت حين وجوده وتقدم السبب عليه التام ليس
 بل لازم لمثل من الابداء المراد بالموثر اما على فاعلية واما على ثابته
 واما مطلق العلة فان كان المراد العلة الفاعلية فثبت ان العلة الفاعلية
 للجمع هي بعض اجزاء السلسلة كعلة العلول الاخر وليس بل لازم ان العلة
 الفاعلية للجمع علة فاعلية لكل جزء من اجزائه كالنجار فاعلية علة فاعلية
 للسرد ليس بعلة فاعلية للنجار وان كان المراد العلة التي لا يتبع
 المحرر ان يكون ان يكون العلة التي هي مركبة من الداخل والخارج ويكون ان
 يكون الخارج من الامور العدمية واما فيما يختار ان علة الجمع علة ثابته
 لجميع الاجزاء قالوا جميع الاجزاء التي هي في نفس الشيء فتقول على
 تقدير وجود الجمع بجميع الوجود اعتبارا ان احدهما ان وجود واحد او مجموع
 بجميع الاجزاء واما فيما ان يتوهم لكل جزء وجوده على حدة فجميع الاجزاء
 باعتبار الثبات علة لجميع الاجزاء باعتبار الاول اعني ان العلة التي هي
 لوجود مجموع الاجزاء وحوادث مجموع وحوادث الاجزاء جميع الاجزاء
 وتفسير الشيء ليس بل لازم لان وجود الجمع وجميع الوجود متغيران بحسب
 الاجال والتفصيل ان كان المراد مطلق فله لا يكون ان يكون المؤثر في
 الجمع اطلاقا وهذا المانع ظاهر لان كل جزء من الجمع يرتفع عليه

الحق

الجميع واما ثانيا فان دليلهم بجميع المقدمات غير صحيح اذ لو كان صحيحا لكان
 الواجب بطلان اللازم بدل بل بطلان اللازم وبيان الملازمة
 ان المكملات مع الواجب اذا اعتبرنا باجته هذه الجدة كملتها لا قسما
 الي كل واحد من آحادها ولا جائز ان يكون المؤثر فيها نفسها ولا
 اراد اطلاقها فتعين ان يكون خارجا عنها والخارج من هذه الجدة
 وجب الوجود فثبت واجبان احدهما داخل والا فخرج ثم فرضنا
 جميع المكملات مع هذين الواجبين جمل افوي ولابد ان يكون هذه
 مكملتها كما ذكرنا لم يكن له بد من ان يحتاج الى مؤثر واجب خارج عنها
 وعلى هذا يلزم ان يكون في الوجود موجودات غير مشابهة لكل واحد من الوجود
 ومنه ان واما رابعها فان دليلهم لوضع جميع المقدمات لزوم عدم
 الوجود لان الواجب لو كان موجودا فمجرد الموجودات من الواجب الممكن
 ممكنة لا ذكرنا غير مرة فلا بد من علة مؤثر فيها وهي ما نحن في تلك الجدة
 واما داخل منها واما خارج عنها والعسمان بطلان لا ذكرنا واما الثاني
 فثبت ايضا لان الخارج من جمل الموجودات امر معدوم ومع ان يكون المعدوم
 مؤثرا في الوجود واما خامسها فان القدر من المبرور التمس على حسن
 الاول ان يكون آحاده موجودة على وجه التفسير بل ترتب لعدم واما
 بينهما في الوجود كالقسم الواقع في التفرع في الناطق وهذا القسم جائز عند

وان يكون من آحاده ترتيبا للمقدم واللاحق في الوجود كالشيء الواقع في
المتعاقبة والاول الذي ذكره كما يدل على بطلان هذا القسم من القسم
يدل على بطلان القسم الاول ايضا واما تحقيق كلام الفلاس في هذا
المقام ان الممكن لا يتصرف ذاته وجوده اذ لو انقضت كان وجودها موجودا
فلم تستلزم الممكنات لا الى غير النهاية لم يكن كل واحد من آحادها موجودا
بذاته بل بالغير الممكن تلك احدى عند عدم ذلك الغير عند منه وغير الممكنات
ليرتفع واجب الوجود فلم يكن الواجب موجودا لم يكن ممكن من الممكنات موجودا
وهذا يثبت ان الواجب موجودا فمقتضى هذا البرهان انه لا شيء
وجود موجود وهو اما واجب اما ممكن فان كان واجبا فقد حصل الام
وان كان ممكنا محتاجا الى الغير اذ لا متصف ذاته وجوده وذلك للغير اما واجب
او ممكن وهما جزءا من سلسلة الممكنات اما عايد واما ذاهب الى غير النهاية
فان عايد يدور والذاهب وجد آحاد سلسلة متعاقبة الى غير غير الممكنات
واجب الوجود لا يثبت ان سلسلة واحدة متعاقبة الى الواجب استحالة
ثم العمل الى غير النهاية لا يفرضنا ان كل آحاد السلسلة ممكن ولا
ان ينتهي الى واجب هو طرف ونهاية لسلسلة وهذا البرهان ان
على بطلان القسم في طرف العلل وممكن اختصار هذا البرهان على هذا
الوجه لو لم يكن الواجب موجودا لم يكن موجودا على هذا التقدير لان الوجود

لهذا

كلها ممكنة الوجود ولا شيء من الممكن موجود بذاته فكانت الموجودات
موجودة بالغير ذلك الغير لو لم يكن موجودا لم يكن شيء من الموجودات
موجودا ههنا ولو تأمل صاحب الذهن السليم والطر المستقيم تأملا دقيقا
علم ان مقتضى هذا البرهان حقيقة اما اولية واما منتبهة الى الاوليات
وربما يستكون في هذا المطلوب برهان المطبق وتقريره الى العمل
والمعلولات لو تسلسلت الى غير النهاية يمكننا ان نعرض لسلسلة
احدهما من العلل للآخر الى ما لا يشاء في زمانها مما فوق العلل الاخير
برتبة الى ما لا يشاء وطبق احدي السلسلتين على الاخرى بحيث يكون
الجزء الاول ياراد الجزء الاول وان في بارز ان شاء الله وحده اوج
الواجب اما ان يكون بازا لكل جزء من احدهما جزء من الاخرى او لا
فالكان يلزم ان يكون السلسلة ان تقطع السلسلة ازيد وهذا محال
وان لم يكن يلزم انقطاع السلسلة الثانية لتمامها والاولى
برأية عليها الا بالواحد وهو قد متساويا فيلزم ان يكون الاول ابيض
متساوية وقد فرضنا ما غير متساوية ههنا وبين هذا البرهان
والبرهان الاول فرق ذلك ان الاول ليس بدال الا على بطلان
القسم في جانب العلل كذلك يدل على بطلانه في جانب المعلولات ولما لم
يدل البرهان الاول الا على بطلان القسم في العلل اعتبرنا في القسم الثاني

شرطين وقد ذكرنا ما لو لم ينقض هذا البرهان باقضى بواحد من السلسلتين
 الجائزتين احدهما اول من النقص بالسلسل الذي آحاده ليست موجودة
 معا باننا نحسار انطباق الثانية على الاولى فلو لم تنقض وي ان النقص
 والزيادة قلنا لا يتم لزوم ذلك وبها وانما يلزم ان لو كان احدهما موجودا
 بالزيادة والافوي بالشخصان ومنه انهما يكون كذلك ان لو كانت
 آحاد السلسلتين موجودة واتصافا بالزيادة والاتصال انما هو
 موقوف على نفس الامر على وجوده ومع ذلك لا ينطبق التطبيق والاطلاق على
 الامر لان السلسلة لا يمكن ان يكونا موجودين لم يكن ان يعتبر بازا لكل
 واحد من السلسلتين واحد من الاقوي وح اما ان يكون
 السلسلتان متساويتين على انها غير متساويتين او متطعقتين ففما
 يمنع ان يكون السلسلتان موجودتين اما الاولى فقط واما الثانية فلا
 جز من الاولى ان اورد النقص بالنقص الذي آحاده موجودة في غير
 ترتيب بينها والسلسلتين هذه الآحاد غير متصورة اذ تصور السلسلة
 موقوف على ان جزا مبدء او جزا وسط وجزا نهاية ولا شيء من
 هذه الآحاد مبدء او لا وسط ولا نهاية بخلاف القسم الذي هو جامع
 للشرطين لان شرط العقل من المعدول المعدول المتوقع عليه واقف في
 وسط الزيف فاما اذا اطبقنا احدي السلسلتين على الاخرى واخذنا

الجزء الاول من احدي السلسلتين بازا والجزء الاخر من الاقوي الثاني
 بازا والثاني واهلهم قد لم يجب ان يوجد في مقابل كل واحد آحاد
 الاول احدي السلسلتين او لا يوجد ولا اول في والآثار ان يكون الزاوية
 مثل ان نقص السلسلة اربع كذا تلك فانه في يلزم التفاوت بين السلسلتين
 والتفاوت ليس في الجانب المشابه لانا اخذنا الاول بازا الاول
 والثاني بازا والثاني فوجب ان يكون التفاوت في الجانب الغير المشابه
 مشابهي السلسلة النقص والزيادة اليه ولا شك ان هذه الدلالة
 موقوفه على وجود مبدء او وسط ولو قيل حيث لا ترتيب اذ احدهما
 الموجودات الغير المشابهة جملة واحدة والآخر واحد منها جملة اخرى
 بعد التطبيق اما ان يكون كل واحد من الجملة الثانية في مقابل كل واحد
 من الاولى ففما يمنع ان ليس بازا لكل واحد واحد ولا يمكن ان يقال
 التفاوت من الطرف المشابه او من الطرف الغير المشابه اذ لا يفت
 ثمة بالنقل في نفس الامر اللهم الا ان يحرض حقوق كمية للجملة في بعضها
 لا يمتد الى غير النهاية اذ لو لم لا يمتد على تقدير غير المشابه وان
 امتد لم يحصل الانطباق الا يجب التوضيح لاني نفس الامر والى اصله
 انه البرهان انما هو دال على استحالة القسم في الموجودات طولها وانما قسم في
 العرض كما كان كل واحد من تلك الآحاد مستند اليه واجبة وليس دال

على استحضار هذا القسم واما الفاضل العلامة الطوسي فقد قرر هذا البرهان
على هذا الوجه لو كان العقل والمعلول الذي تفرق المعلول الاخيرتين
باعتباري باعتبار سلسلة العقل وباعتبار سلسلة المعلول وكما استلزم
مستطابقان لا يجب ان يفرض بل في نفس الامر كما اذا كانت كل مرتبة
منطبق على معلول على لا على معلول وحيث يجب ان يكون مرتبة العقل
زايدة على مراتب المعلولات بواحد والا لزم وجود معلول على علته
وح لا يكون اتساوت في جانب الشاهد بل في جانب اللاشاهد ذلك
يتصور شأنا على السليتين ثم قال في المناظر وفي هذا الباب لطائف كثيرة
وتحقيقات لا يتسع عرضها اذ هذه الاشياء لا يمكنها
ان في الوجود قال الرازي الكبير ان هذه السلسلة من الوجود التي قد
اعترف بها في كتاب المباحث انه لم يبلغ الى ان كان كنهها هو
متخيز فيه وقبل ان يشرع في بيان الاسكالات نحرر الذاهب طبعه
ادلا ان المفهوم من لفظ الوجود لا يخرج من الامرين اما مفهوم واحد
الواجب الممكن واما مفهوم متخيز ان فيها معنى ان المفهوم من
الوجود في الواجب معنى وفي الممكن معنى آخر على ان لفظ الوجود لا يتناول
على المفهوم بالاشارة الى النقطي وهذا مذهب ابن الحسن الاشعري والابن
البرقي ومن تابعهما وعلى هذا المذهب وجود كل شيء واجبا كان او ممكنا

نفسه ميتة فوجود الوجودات متخالف بالحق كالمهيات واما
محل هذا المذهب بعيد ان الضوابط هو ان قال في بعض تصانيفه
انه لا يبيد به العقل واما الاول فليس مستثنى احد ما ان مفهوم الوجود
في الواجب معنى متخالف بميتة وهو معنى مشترك بين الواجب الممكن
عارض لميتتها وهذا مذهب ابني على الجبائي من المعتزلة او مذهب
مشائخهم ومذهب جمهور المتكلمين لعل السلسلة وانما بينهما ان المفهوم من
لفظ الوجود في الواجب عين ميتة وليس له واد هذا المفهوم ميتة
وهذا مذهب جمهور الحكماء واخيار ابن سينا في كتاب الشفا وكتاب
الاشارات في هذه المسئلة لا يزيد الا قول على هذه السلسلة اما القول
الاول فبسط بطلان الاول ان الوجود والعدم طرفا لشيء لا
العدم هو الوجود فلا واسطة بينهما فيسبغ ان يكون المفهوم من
الوجود واحدا واحدا كالمفهوم من العدم واللامكن في مقابل العدم
شي واحد بل شيئا مستعدة فلا يكونان ضدتين لتحقيق الواسطة بينهما
لترجم العقل انها متضادت فبطلان الحجة الكتاب اما علم سيد العقل
ان كل وجود اما واجب واما ممكن مفهوم الوجود ينقسم الى اثنين القسم
المتقسم مشترك بين العيين فالوجودية هو عين الوجود وقد مشترك بينهما ليس
ذلك حسب لفظ لان هذا النوع من التقسيم صحيح في صريح العقل

ارتفاع اللفظ واللغات ورفض الاختلافات مغفلان ان حوزا
 معقول مشترك بينهما اكثر كما معنوا باللفظية الحجة الثالثة اما اذا
 ان ذلك الموجود موجود ثم زال ذلك الاعتقاد واعتقدنا انه عرض
 فاعتقاد الموجود في كلتا الحالين باق على ما هو واحد فلو لم يكن مشترك
 قدر مشترك بين الموجودات لتغير اعتقاد الموجودية كتغير خصوصيات
 الهيات بهذه الحجة الثالث علم ان المفهوم من لفظ الموجود يمكن
 معنى واحد فلا يطل الذم الاول بقى لنا مدعيان احدهما ان وجود
 الباري ثم نفس مهيبة وهذا اختيار ابن علي بن سينا وهو يربط
 ببراهين كثيرة اما الاول فهو ان مشتر الوجود اما مستفيض لعروض
 للمهيات واما مستفيض للعرضة لها واما ليس بمقتضى لشي منها العرض
 والا للعرض اما القسم الاول وهو ان سائر الوجود مستفيض لعروض للمهيات
 فوجوده تعلم من نفس مهيبة وقد فرضنا حكما فثبت ان القسم الثاني هو
 سائر الوجود مستفيض للعرضة فلو كان هذا القسم حقا لم يكن شيء من الوجود
 عارضا بغيره لان لا يكون وجود الممكنات عارضا لمهياتها حتى لو كانت
 مهيات الممكنات موجودة كان وجودها مستفزا فتوقع لفظ الموجود على
 الموجودات بالاشتراك اللفظي وهذا هو الذم الاول وقد عرفت
 واما القسم الثالث فتح لان مهيبة الوجود من حيث انها هي قابلة للتفكيك

لهية

مهيبة الباري ثم كانت قابلة للعرض لمهيبة افوي وجود الممكنات
 للوجود وجاز ان يتكلم الواجب انه ممكن لذاته والممكن لذاته واجب
 لذاته وهذا مح عظيم وان شئت سائل ان مهيبة الباري وان كان
 وجودا صريحا لم لا يجوز ان يكون لوجوده لازم مانع من العرض لمهيبة افوي
 بحيث ان ذلك المانع اما لازم لمهيبة الباري نعم واما غير لازم فان كان
 لازما فلو لم يمتد اما المهيبة واما لازم كقولنا مهيبة واما صفة من صفاتها
 واما امر كانت صفة له واما شيء آخر غير هذه الامور قد ترك مهيبة شقائي
 الاصل فان كان الاول كان مهيبة ثم مغير الوجود فلا يمكن وجوده
 ذاته وان كان الثاني فالكلام في ذلك اللازم كاللزام في اللازم الاول
 ويتم وان كان الرابع كان المفهوم امر موجودا بذلك الوجود فوجوده
 ثم صفة لمهيبة افوي فلم يكن وجوده نفس مهيبة وان كان في نفس الوجود
 ذلك الشرا مساويا لذلك الوجود ولو جردا او فكل ما جاز على الوجود
 جاز على ذلك الوجود وهو مح وان لم يكن سواها فالتفاوت اما نفس
 المهيبة واما الصفوة واما الوصف وبعيد التسميات المذكورة وان لم
 يكن المانع لازما لمهيبة بل هو عارض غير لازم وكل ما كان كذلك لم يكن
 من فرض عدمه ثم يتعذر زواله بغير ان نقل الواجب يمكن ذلك
 وهذا برهان قاطع على ان مذهب ابن علي بن سينا اما البرهان الثاني

على فساد هذا المذهب من ان الحكماء اتفقوا على ان حقيقة الباري تعالى
 غير معلومة للبشر وعلى ان تصور مهية الوجود بدعي اولى بجملة التصور
 السلبية فتصوره وقع يلزم ان يتغير مهية الباري تعالى مع وجوده اذ لو
 كان وجوده مع غير مهية لزم ان يكون الشيء الواحد معلوما بجملة الوجودات
 وان قال قائل ان الوجود الذي هو بدعي هو الوجود العام والخاص الذي
 هو مهية الباري تعالى هو الوجود الخاص فتغيره لا يجب بان الوجود
 الذي هو عيني حقيقة الوجود اما عيني الوجود العام واما العام جزئي
 ذلك الوجود واما لا هذا ولا ذاك اما القسم الاول فان يقال لزم ان
 يكون ذلك الوجود بدعي التصور كالوجود العام واما القسم الثاني لو كان
 حقا كان الوجود الخاص الذي هو وجود الباري تعالى مع كماله من الوجود
 العام من قيد آخر فذلك القيد اما عدسي واما بشئ لا جائز ان يكون
 عدسيا لان مهية الباري تعالى مع وجوده لا يجوز ان يكون معدوم خبر
 الموجود وايضا جملة التصور السلبية معلومة للبشر ولا يجوز ان يكون مهية الباري
 عبارة عن الوجود مع تلك التصور السلبية الا لاجاز ان يكون اثر الواحد
 معلوما وغير معلوم وهذا مع ولا جائز ان يكون بشئ والالزام من
 مهية الباري تعالى وهذا مع وايضا الوجود العام اما قائم بذاته كجزء
 واما ذلك الجزء قائم بذاته الوجود واما كلاهما قائم بغيره

كان

ثم

غيرهما واما هذه الاقسام الثلاثة فبالله في الاول يلزم ان يكون
 الباري تعالى قائما بمهية غير مهية الباري تعالى وعلى الثاني ينبغي ان يكون
 لكل وجود استعداد ان يعبر به الباري تعالى وعلى الثالث يلزم ان يكون
 على الاول مع قيام وجوده مع غيره وعلى الرابع يلزم ان يكون الوجود
 وذلك القيد موجودا في شئين وكلاهما في الوجود الواحد واما
 القسم الثالث وهو ان لا يكون الوجود العام عيني وجودا خاصا ولا جزئيا
 منه بل هو موصوف بذاته كالوجود العام فقصص ان وجوده مع عيني
 مهية تظهر ان وجوده مع على كل الساعات غير مهية ثم اما البرهان الثالث
 فهو ان مصدر افعالهم وعلوهم صفاته الخالية اما كخص الوجود واما كجزء
 مع قيدا اما القسم الاول فبطا والالزام ان يكون كل وجود كذلك
 مستلزما لتلك الصفات والافعال اما القسم الثاني فالقيد الذي تقارن
 الوجود في الاستدراك اما عدسي او بشئ لا جائز ان يكون عدسيا والالزام
 ان يكون الوجود جزءا من مصدر الوجود وهذا مع لان جزءه اعم
 عليه يستقله لحدته والعدم لو كان العدم مع الوجود امر متوقفا لحدته
 من وجود الآخر والامكانات على وجوده والوجود يظهر ان هذا القيد متوقفا
 وهذا القيد ان كان صفته للوجود في الكلام في استلزام الوجود لتلك الصفات
 كالكل اليه وان لم يكن صفته للوجود بل هو موصوف بوجوده الباري تعالى

تأيم بهية اخرى فلم يكن وجوده نفس مهيبة اما البرهان الرابع فهو ان
مهيبة البارى تم مهيبة وجودها لذاتها كيث مستمع كونها صفة
للغير وجود المكنات صفة عرضية بحيث يستحيل قيامها بنفسها ونحن نعلم
بديهة ان كل مهيبة في استعمال العينية كان يجب ان يمد بجميع المكنات
فهي لا يكون مساوية لشي هو عرض محتاج الى الغير من غير نظر الصفا
في ان الوجود لو كان وصفا مستمرا كما نعلم ان امتياز وجوده تم
في لم يكن الالهيته عدوى والقيود العدمية لا وجود لها في الخارج فكم
شي منها يتوالت في كل من ان ما هو موجود من ذاته تم في الخارج
مساو لصفا المكنات فصفه كل من ذوات الاجسام والاعراض
مساوية تمام مهيبة البارى تم وذاته في تمام التوالت وفي هذا
بديهة العقول اما برهان الخامس فهو ان مذنب الى على ان
ان كل مهيبة هي واحدة بالتميز لا يجوز ان يكون شي منها محتاجا
الى مادة و شي منها مستغنيا عنها وهي على هذا في تصانيف عدة
مسائل منها انه قال ان الصورة الجسمية في الاجسام الكائنة
لما ثبت انها قابضة للفصل والوصل بعض الاجسام كالماء لم يكن بد
من ان يحتاج الى مادة فمضى كل الاجسام ايضا كذلك انها طبيعة
نوعية فما لها من الشيء من القابل او الحاج اليه واحد فقد

في الاشارات بهذه العدة ومنها انه قال في الشفا حين برهن على
فساد قول من قال ان الكلا لا يبعد مغارق عن المادة ان بعض
الاعباد لما كان محتاجا الى المادة بمعنى ان يكون الكثر كذلك بناء على
انها طبيعة نوعية ومنها انه قال في الشفا والنجاة حين برهن على
بطلان المشل الاصل طوبية لما ثبت ان فردا من افراد الان في ما تويا
يجب ان يكون الكثر كذلك ليس شرا من افراده مجردا من مده المستقلة
على ان كل مهيبة كان فردا من افرادها ماديا بمعنى ان يكون الكثر كذلك
فما ثبت هذه المقدمه فتول ان المهيبة للوجود كالمادة فلما كان الوجود
في المكنات ماديا اي قائما بالمادية بحيث يمتنع الوجود من ان يكون
قائما بالمهيبة والوجاز ان وجودا قائما بها دون وجود آخر فليكن
بعد اقاميم بالمادة دون جده آخر فنعلم من هذا ان كلام سينا في
غاية الضعف اما برهن سينا فهو لا يجوز قيام وجود البارى تم بالمهيبة
وهذا البحث طويل الذيل ولنا اعتراضات كثيرة عليه ذكرنا في تصانيفنا
كالبحث المشربية ونهاية العقول الملتصقة بالاشارة فمن اراد
الاطلاع عليها فليطالع تلك الكتب اما هنا فقد عرضت عنها اذ
انه اركب لقال الازلي الغير ان هذه المسئلة مستقلة على بحثين وفي
الامام قد اخطأ احداهما بالآخر فرب سينا ان نور كلامه في الآخرة

وتترك كل واحد على وجهه حتى يصفون شوايب الخط والخطا كما كانت
 في شئ من الوجودات فلو ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات
 واما معان متعددة بحسب كل موجود اما ذلك الشئ فهو ان
 لفظ الوجود بحسب كل موجود معنى ولما كان الوجودات متعددة
 كانت معاني الوجود ايضا متعددة فكان لفظ الوجود مشترك
 اشتركا لتطابق لفظ العين وقال بعض الائمة ان الاشياء لم
 يقع بهذا المذهب الا انه قد ازم من كلامه لانه قد قال ان وجود
 الهيئات عينها ولما كانت الهيئات متباينة ازم تبين الوجودات
 وسيعلم عن قرب ان هذا الالزام ليس بلازم عليه اما ان هذا
 المذهب من البطلان لانا لو ارجعنا الى عقولنا نجزم بان الوجود
 معنى هو متحقق حيث اطلق لفظ الوجود والبداهة التي ادعاها الشيخ
 ابو علي بن سينا مستقيمة صحيحة ومذهب جمهور الحكماء هو ان الوجود
 واحد او اشترك المعاني فيه معنوي لا لفظي لكنهم اختلفوا فيه ان هذا
 اكثر انما عليه سبيل التشكيك ام لا انا المحققون من الحكماء ذهبوا الى
 ان اشتركا على سبيل التشكيك والتشكيك على ثمة اوجه الاول كالتقسيم
 والافراق اي ان حصول هذا المعنى اولى واجد ببعض الافراد من بعض
 الافراد الثالث بحسب الشدة والضعف اي حصول المعنى لبعض الافراد

الشر

اشده وفي بعض الافراد ضعف وهذه الوجودات كلها متحققة في الوجود
 اما تحقق الوجود بين الاولين فقط لان اقدمية الوجود واولوية
 بذات الواجب الصغين واما الوجود الثالث فلان من الشدة والضعف
 ليس الا ان اثار ذلك المعنى في بعض الافراد اكثر من اثاره في غير
 ذلك البعض كما ان تفرق البصر الذي هو اثر البياض اكثر في بياض
 الشئ من تفرق البصر في بياض العاج والكاغذ ولا ريب في ان
 الوجود في الواجب اكثر واوفر منه في الممكن فكان مفهوم الوجود في الواجب
 والممكن مختلفا لثمة وضعفا واما البحث الثاني في الوجود
 زائد على الهيئات واما عينها ففي هذه المسئلة ثمة مذهب اكثر المتكلمين
 ذهبوا الى ان الوجود زائد على الهيئات والمحققون من الحكماء ذهبوا
 الى ان الوجود عين الهيئات والمذهب الثالث التوسط واصحاب هذا
 المذهب قالوا ان وجود الواجب عين هيئته ووجود الممكن زائد على هيئته
 وقبل الشروع في تقرير الدلائل ينبغي ان يترجم معنى قولهم ان الوجود زائد
 على الهيئته ومعنى قولهم ان الوجود عينها حتى تخلص من شبهة
 الاغلاط لاسكت ان الوجود معنى عند العقول وكذا الهيئات وهذا المعنى
 صادق في الوجودات والهيئات فلو جرد الهيئته اعتبارا ان الاول
 ما صدق عليه ما صدق عليه الوجود ووجودات خاصة كوجود زيد وعمر

الى غير ذلك واما صدق علم الماهية باميات خاصة كما بينت الان
وغيرها فالتراع بين القوم اما في ان مفهوم الوجود غير مفهوم الماهية
واما في ان مطلق الوجود عين مميزات خاصة واما في ان الوجود
الخاصة عن الماهية المطلقة واما في ان الوجود الخاص عن الماهية
الخاصة اما غير ما لا جائز ان يكون التراجع في الشئ الاول لانا نعلم
بديهية العقل ان الوجود مفهوم ما في العقل والماهية مفهوم ما في الخارج
وكذا لا يجوز ان يكون التراجع في الشئ الثالث ايضا هذا نظر
فتبين ان يكون التراجع في الشئ الرابع فكل موجود فرضناه وجوده
ماهية او غير ماهية وهذا التراجع اما بحسب العقل او بحسب الخارج الى ان
اتحاد الوجود والماهية وتغايرهما اما في العقل واما في الخارج لا يجوز ان
يكون في العقل اذ كل موجود تصورناه فاما نعلم بالضرورة ان ماهية
ووجوده مفهوم ما مغاير او لئلا يمتثل ذلك في مرتبة من البرهانيات كقولنا
فان ماهية معنى الانسان ووجوده الكون وهذا المعنى بضرورة
العقل في التراجع بحسب الخارج اما الذين ذهبوا الى ان الوجود زايد
على الماهية قالوا انها امران موجودان في الخارج يعبر عن احد
بالمهية وعن الآخر بالوجود كما ان الماهية الخاصة تخص الاشخاص
الخارجية كذلك الوجود الخاص فانه ايضا يخص الاشخاص الخارجية

فانما انضم الى الماهية صارت الماهية الشخصية موجودة الا ان الماهية
معلومة الاسامي والوجودات مجموعتهما لانهم لم يصفوا اياها
او اسم اذ لو كان لوجود زيد اسم لغيره وانه ذلك الاسم كما يعبر
عن ماهية فقط زيد فلما اردنا ان نعبر عن وجوده خاصة اقدنا
لفظ الوجود مطلقا ووضفنا الى الماهية الخاصة فلفظ الوجود مضافا
الى اسم الماهية الخاصة عبارة عن ذلك الوجود كما نقول وجود زيد وجود
عمرو وغير ذلك وهذا المعنى في الاطوار والرواج واضح جدا لانا نقول
محمضه الزمان والحصرم وراية المسك والكاغور واما الذين ذهبوا
الى ان الوجود عين الماهية فلم يقولوا انها امران متغايران متحققان
في الخارج بل قالوا ان الامر الحقيقي المتصور في الخارج ليس له الماهية
الموجودة في الخارج اذ انصل في العقل اعتبر العقل لها وجودا
وذلك الوجودات والتحقيقات العينية خارجا عن الوجود الخاص وهي
ليست موجودة في الخارج بل في العقل وبما لاحظ العقل الوجودات
الخاصة واعتبر بينها امر اشبه كاذن ذلك الامر هو الوجود المطلق فالوجود
الخاصة والوجود المطلق من المعقولات الثابتة التي لا يجازيها امر
في الخارج ولا يطابقها موجود خارجي وليس في الخارج الامور
شخصية اما هوية الوجود واما هوية الممكن الذي صدر من الواجب

ولما كان هذا النزاع جاريا في كل موجود فنفى وجود الكون من مبان احداهما
ان ليس في الخارج الالهات المقدسة غزا اسمها واثابها ان في الخارج
اربعين ذات الواجب وجوده وهذا المقام يعني ان تصور كذا حتى
تجلى رآة الحق من صفات السبهاات ويزال لقاء الصدق من
السكون والاعتراضات ويمكن القول على منصف القول ومكره ثم
قال لما تمهدت هذه القاعلم ان في كلام الامام عدة انظار في
مواضع الاول انه قال وجود كل شئ بنفسه عند هذا القوم وكما
ان المهيئات متخالفة متباينة كذلك الموجودات قلنا قد ذكرنا ان
القول باسم الوجود نظرا لالهي وهذا غير مستقيم لان معنى ان
الوجود عين المهيئة ليس ان الوجود والمهيئة امر واحد في الخارج اذ
المعقول والمفهوم من الوجود والكون والتحقيق والتصور والنبوت امر
لا يفهم بنفسه بل الوجود قائم بالموجود والكون والتحقيق والتصور والنبوت
بالحائز والتحقيق والتصور والنبوت اذ لو كانا امر واحد في الخارج
لقام الوجود بنفسه كالمهيئة فانها قائمة بنفسها وايضا جاز ان يكون
محمولا على ذات المهيئة حتى يصح ان يقال الانسان وجودا ونفس وجودا
واجب وجودا وغير ذلك اذ المعنى الذي يصح لاجل الحمل على المهيئة فاما
لكن في كل شئ غير الوجود ولو اطلق على الوجود لم يصح ذلك لاطلاق

الا على سبيل التجوز بل يعني تولد ان الوجود عين المهيئة ان الوجود في
الخارج ليس الالهية واما الوجود فلا تحقق له الا في العقل كما ذكرنا
فيل من هذا لا يلزم تعدد معاني الوجود الشئ انه قال المفهوم من
لفظ الوجود معنى لا يختلف من حيث هو بالسبب الى الواجب الممكن
وهذا ايضا على تفسير احدهما انهم قالوا ان الوجود الذي يشته
لواجب هو دورا مهيئة له مهيئة بغير الوجود حتى ان الوجود قدر
مشتركا عارض للمهيئة قلنا هذا التفسير صريح في ان النزاع في الوجود
هل هو زائد على الذات لا عينها وبطلان هذا اظا الثالث انه قال
القول الثالث ان مفهوم الوجود في الواجب الممكن واحد لكن عام حقيقة
عين وجوده ثم قلنا هذا الكلام هو ان من قال بان الوجود عين
مهيئة الواجب انه قابل بان الوجود ومهيئة الواجب واحد في الخارج
وقد صرح ان هذا ليس من باب القوم الرابع انه قال القول الاول
باتفاق الفلاس باطل ولهم على هذا حجج كثيرة الاولى انها غير مبدئية
العقل ان الوجود والعدم يتصفان اي قلنا ان مفهوم الوجود وان كان
امرا واحدا مشترك بين الموجودات وهذا العينة بدئية لا يحتاج الى التخصيص
لكن هذه الحجة ليست بتمام لان الوجود لو كان مستعدا فاعلم انه مستعد
اذا عدم رفع الوجود فيرفع كل معنى من معاني الوجود وعدم ذلك المعنى في

لا واسطة بينهما واما الحجة الاخرى فصحیح الخامس انه قال في البرهان
الاول ان مفهوم الوجود اما مستغنى العوض او اللادعوض واما غير
مستغنى لشي منهما قلنا كتمان العلم الثالث ثم قال فحينئذ جازع
وتجده عن المهيبة قلنا لا ثم ذلك وانما جازع العوض واللاعرض بنسبة
اليه لو كان موجودا في الخارج وهذا ثم ولكن قال لو لم يكن الوجود
موجودا في الخارج قلنا قد قررنا غير مرة انه لا يلزم من اشغاف مبدأ
الحمول اشغاف المحل في الخارج في لا يلزم من اشغاف الوجود اشغاف
في الخارج والمشكل فيهم ان من قال ان الوجود عين مهيبة الوجود
اعتقد ان واجب الوجود في الخارج هو الوجود دون المهيبة ثم اورد
شبهة وهي ان الوجود امر موجود في الخارج وادعى بداهة هذا المعنى
ثم اورد بعد هذا الرد او ذلك انه وجود الموجود في الخارج اما المهيبة
او مع المهيبة وهذا في حيز المنع ولكن قلنا ذلك كمن لا يتم ان الوجود
لو كان قابلا للعرض والتجرد لازم عروض وجوده كواجب للمهيبة وجود
الممكنات مجردا عنها وانما يلزم ذلك لو كان وجود الواجب وجود
الممكن على مطلق الوجود وليكن كذلك لان كلامنا في الوجود في وجود
مفيد والحكم الصادق على المطلق لا يلزم ان يصدق على المتعبد
يصدق على الحيوان المطلق بالامكان العام انه ناطق وانه لانا طق

ولا يصدق على الحيوان ان لا طق انه لانا طق على الحيوان اللاناطق
انه ناطق بالامكان العام السادس انه قال في جواب سؤال
هذه الشبهة لو كان المانع لازما مستلزما اما المهيبة ولازم اخرها
او امر هو صفة لها او موصوفها او لا هذا وذاك قلنا ان هذا
الرد يدعيه لانه على تقدير ان يكون المانع من لوازم مهيبة لا يستلزم
ليس الا المهيبة بالضم وذكر باقي القسم زايه مستدرك وايضا ان
القسم الذي اورد في هذا الرد ان استلزم المانع لازم آخر مستدرك
لان اللازم الآخر اما صفة او موصوف او ليس بصفة ولا موصوف
فهذا القسم مستدرك كمت هذه الاقسام والاصواب في هذا التقسيم
فختار اللازم للمانع الذي فرض لازما لمهيبة الواجب ثم قال في
مهيبة الواجب فيكون الوجود الممكنات التي هي عوارض لمهيبتها مهيبة
الواجب عين وجوده قلنا لا ثم لو خالف وجود الواجب جودات الممكنات
لا يكون عين وجوده غاية ما في الباب انه ليس عين الوجود المطلق ولا يلزم
من هذا انه ليس عين الوجود الخاص ولكن قلنا ذلك لكن في القسم
الاجزء هو ان كل موصوف المانع من شي ليس المهيبة ولا الصفة ولا الموصوف
حيث لا يكون نسبة الى سائر الوجودات على السوية بل خصوصية بنسبة
الي وجوب الواجب ثم قال فنعود الكلام الى متصرف ذلك الاختصاص انه

اما مهية الواجب او الصف او الموصوف او لا هذا وذاك معلوم
فلما لم لا يجوز ان تنفصل الاقصاص عن تلك الملزوم ولا يلزم التمسك
انه قال الحق الثانية ان حقيقة الباري تع غير متصورة ووجوده
فلما ان اردت ان وجوده متصورا لكنه متم وان اردت انه متصور
بوجه ما فهو غير مفيد لان مهية الباري كذلك لكن سلمنا ان وجوده
متصورا لكنه لكن لا تتم ان وجوده الخاص متصورا لكنه غاية ما في الباري
ان الوجود المطلق معلوم وادفاعة الى ذات الواجب معلومة لكن قد تقرر
ان الوجود المضاف عبارة عن الوجود الخاص وليس هو عين الوجود
وبعدا اعرضنا عن هذه المقدمات فالزم من هذه البنية ان حقيقة
الواجب وجوده متعارفان بحسب العقل وقد اتفق ان التراجع ليس في
هذا المقام واما السؤال الذي اوردته في هذا المقام غير متضمن بما
اجاب لاننا نتار اولاً ان وجود العام عين وجود الخاص ومن
ومن بداهة العام لا يلزم بداهة الخاص وانما يلزم ان لو اتحد
في العقل كما اتحد في الخارج واما فيما نتار ان الوجود العام جزء لوجود
الخاص الذي هو عين الواجب قال من انه يلزم اما استعمال الوجود
بالمعنى والمعلم كهيئة الواجب ما تركب الواجب من فروع وانما يلزم
ان لو كان الوجود الخاص عين ذات الواجب بعينها ام واحد

بالمن

بالمن الذي قرناه فلا يلزم شي من هذه المقدمات واما ما قال من ان
جملة القيود السلبية معلومة يلزم ان يكون كل الاشياء معلوما لان السلب لا
يعقل الا بعد تعقل الايجاب بطلان هذا واضح بيد العقل وايضا اكثر
المقدمات في ابطال هذا القسم مستدركة اذا نتار لزوم التركيب ابطال
هذا القسم كاف واما ما قال من ان وجود العام اما قائم بذلك الخ
واما ذلك الخ قائم به فاما نتار ان الجزء الآخرف قائم بالوجود قال
من انه ينبغي ان يكون الكل وجودا مستعدا وان يقبل ماهية الباري تع فهو
بالحيوان الناطق فان الناطق قائم بالحيوان الذي في الانسان وليس
الكل حيوان مستعدا وان يقبل الناطق ويحتمل ان يكون فصول العام
مقبول الخاص لا يلزم منه ان يكون كل الموجودات مستعدا لقبول مهية
الباري تع اذا الجزء الآخرف لوجود الخاص ولما فرضنا ان الوجود الخاص
عين مهية الباري كان الجزء الآخرف مهية الباري تع مما هو اللازم
ليس مستعدا لقبول المهية على استعداد مقبول جزءا ولكن سلمنا ذلك
لم لا يجوز ان يكون الاقسام الستة باطله ولا تتم ان الكلام في الوجود
الواحد بل الكلام في المهية الواحدة الموجودة ولما كان الوجود الخاص
منسب مهية الواجب كان مركبا من الوجود العام والقيود الآخرف كان
الحاصل منهما مهية واحدة موجودة وان كانا موجودين واما

نختار ان الوجود العام ليس نفسا خاص ولا جزءا منه ولكن قال ان
واجب الوجود موصوف بالوجود العام فلا يكون عينه بل هو عينه غاية
ما في الباب ان الوجود العام مغاير لهية الواجب محققا لنفسه
او على تقدير ان يكون هذا محققا للتراع فلا يلزم التعارض بينهما الا في العقل
وهذا غير مطلوب لطلب مغايرة الوجود للهية في الخارج وهذا غير لازم
وانما يلزم ان لو كان الوجود العام موجودا في الخارج انما من انه
قال البرهان الثالث ان مصدر افعالهم وعلمهم صفاته الجلالية
الوجود ونقطه واما الوجود مع قيدا فقلنا انهم هم على مبدأ الافعال
والصفات ذات احوال الوجود لا وجوده والموجود في الخارج ليس الا
ذات الواجب على تقدير تسليم الحصر لا يجوز ان يكون المصدر محقق الوجود
ولانهم انما يلزم ان يكون كل الوجودات مصدر وانما يلزم ان يكون في وجود
الممكنات موافقا لوجود الواجب الحقيقة وهذا يتم وايضا لا يجوز ان
يكون المصدر الوجود مع قيدا آخر ولا يتم انه لو كان جزءا للعدمية
كان عدم العلة ام اثبتنا والكلام في ان العلة ارسطوية قد سلفنا
وضعت باقي المقدمات ظاهر بامر السامع انه قال في البرهان الرابع
لو كان الوجود وصفه مشتركه كافيته امتياز وجوده بالباري نعم سائر الوجودات
ليس الا بالعدمية العدمي آلا قلنا ان الوجود في الخارج ليس الا الذي لا يقدر

وامتيازنا من سائر الممكنات بذاتها ولا دخل لعقيد من العقيد والعدمية
امتيازنا من غيرنا والمساواة المذكورة انما يلزم لو كان ذات الواجب
وجوده اذ واحد في الخارج وجوده وديال الوجود ان الحقيقة
وعلى تقدير ان يكون الوجود وصفه مشتركه كافيته لا يلزم هذا المساواة
الاهم الا ان يكون طبيعة نوعية وهذا يتم وعلى تقدير الاشتراك في شكل
فلا يجوز ان يكون نفس هية الجزئيات ولا جزءا منها اذ ليس بمشترك
مع نفس الهية اوقى جزءا متفاوتا وقد صرح جمهور الحكماء بهذا
وعلى تقدير التواطؤ فيمكن ان يكون عرضا عاما منوعا غير لازمة
منه اظهر فساد البرهان الخامس العلة انه قال اما ابو علي فانه لا يجوز
قيام وجوده بالباري نعم بهية الحق في هذا المذهب في كل الوجودات
لانه لو كان في الخارج احوال احوالها الهية وانما الوجود كان الوجود
اولى وبالذات في الخارج عارضا ضرورة وفي غرضه العقل كونه وجود
تحت المعروض الاول وبالذات في الخارج حتى يرضى له في الخارج امر
وح يلزم تقدم الهية بالوجود على الوجود وهذا في ما لا يشك ابو علي
فقد قرر هذا البرهان على هذا الوجه لو كان وجود الواجب ذاتا على الهية
كان ممكنا لانه لما كان الوجود غير الهية في الخارج كان محتاجا الى الهية
الى الغير ممكن بالعدم والعدم بطلان كل ممكن لا بد من سبب سبب الوجود

اما الى مية واما غير ما فان كان الاول كان السبب ما بالوجود على
 يلزم ان يكون مية الباري ثم مقدا بالوجود على وجوده وهذا هو
 كان الشايلزم ان يكون واجب الوجود محتاجا في وجوده الى الغير وكل
 محتاج الى الغير ممكن فكان واجب محتاجا الى غيره فكان ممكنا وهذا
 ايم كمال ومن معنى النظر في عين الانصاف والتحقيق ومقتضى
 الجدل والتعصب الاعتصاف ظهر عليه حقيقة هذه المقدمات ظهورا بينا
 وشرق لديه من مشرق وكان ذلكا الهواب شروفا مينا مستوي
 عنه كل الاعتراضات ويندفع ما اورده عليه من الكبر والشبهة
المسئلة الثالثة في التوحيد واجب الوجود مفهوم التعيين من
 الواجبات واحدا متغيرا ان فلو كان الوجوب التعيين متغيرا كان
 كل ما لم يكن واجبا لم يكن متغيرا ولو كانا متغيرين لم يخل الحال عن
 ثلثة اما ان يستلزم الوجوب التعيين واما ان يستلزم التعيين الوجوب
 واما ان لا يستلزم الوجوب التعيين ولا التعيين الوجوب وعلى الاول
 يلزم كلما تحقق الوجوب تحقق التعيين فيلزم من ذلك ان يكون كل واجب الوجود
 ذلك التعيين فلم يكن وجبا الوجود غير ذلك التعيين وعلى الثاني يلزم ان
 يكون الوجوب معلول التعيين ولما كان التعيين معلوما كان ممكنا لانه
 وكل كان ممكنا لانه كان وجوبا بما لا ينافي في يلزم ان يكون وجبا

وجوده مستوقا بوجوب وجوده فلو كان الوجوبان واحدا لم يلزم تقدم
 الشيء وتاخره على نفسه عن نفسه وهذا هو ولو كانا متغيرين كان واجب
 الوجود واجبا مرتين باعتبارين وهذا هو وايضا الكلام في الوجوب
 الشايل كما الكلام في الوجوب الاول وهذا يعني الى غير الشايل وهذا هو
 الثالث فاجتماعهما معلول لعدم منفصله وكل ما كان كذلك كان ممكنا
 لانه وكل ممكن لانه لم يكن واجبا لانه مقتضى الازلي الكبر هذا
 تمام البرهان الذي اورده الفلاس على وجوبه الواجب اما ابن سينا
 فقد اورده هذا البرهان بعبارة مختلفة حتى زعم من لا توقف في
 العلم ولا درية في حقائق المعاني انها براهين كثيرة لكن حقيقة هذه العبارة
 لا يتضح حتى لا يستلزم الى هذا البرهان وعلى هذا البرهان اعتراضات
 كثيرة **الاول** انه قال الوجوب يستلزم التعيين او التعيين يستلزم الوجوب
 قلت هذا الاستلزام انما يصح لو كان الوجوب صفة ثبوتية لانه لو
 كانت صفة عدمية لم يخرب ان يقال ان هذا علمه لذلك الشيء او معلوله
 لان عدمه مني محض والشيء المحض لم يكن علمه ولا معلولا ومن تقيم حجة كثيرة
 على ان الوجوب لا يجوز ان يكون صفة ثبوتية **الاول** لو كان الوجوب صفة
 ثبوتية لكان موجودا وواقع لفظ الوجود على الموجود لا يجوز ان يكون
 باثباته كالمسموع بل وقوعه على سبيل التواطؤ عليها لما كان الوجوب

سواء بالوجود أو بالعدم في الحقيقة لا بد وان يباين وجوده حقيقة
 وجع انتفاء حقيقة بالوجود اما على سبيل الامكان او على سبيل الوجود
 فليس الاول ان يكون الوجوب ممكنا لذاته وقابلا للعدم وعلى هذا كان
 الواجب يقع قابلا للعدم فالواجب لذاته ممكن لذاته منفردا على التام
 يلزم ان لا يكون الوجوب عين حقيقة لان ذلك الوجوب صفة لشيء لا
 الى حقيقة الوجوب لا بد وان يباين تلك الصفة تلك الحقيقة وكان وجوب
 ذلك الوجود غيره والعلم ان في الوجوب اشياء كالعلم في الوجوب الاول
 يلزم ان يكون لكل وجوب وجوب آخر لئلا ينهية وهذا مع عدم
 الوجوب ليس صفة ثبوتية الحجة السادسة لو كان الوجوب صفه ثبوتية
 لمكان اما عين ذات الواجب او جزءا من اجزائها او خارجا عنها
 لا جاز ان يكون الوجوب نفس الحقيقة لان ذلك يكون بمرورنا
 واجب الوجود واجب الوجود وهذا مكرر غير منتهى ولو كان الموضوع
 في قولنا مثلا الف واجب الوجود نفس المحمول لم يكن فيه فائدة ويمكن
 غير تكرار اللفظ لكنه ليس كذلك بل هو منتهى اللفظ انتهى اهل النظر
 على ان الوجوب الاشياء والامكان كيفية الرابطة والرابطة هي نسبة
 بين الموضوع والمحمول ولا جرم ان كيفية النسبة غير تلك النسبة
 غير ذات المستبين فعلم من هذا انه لا يجوز ان يكون الوجوب

نفس

نفس ذات الواجب ايضاً وجوب الوجود معلوم وحقيقة غير معلومة فظهر
 ان وجوب الوجود ليس نفس ذاته ولا جاز ان يكون الوجوب جزءا من
 الحقيقة والآليات الحقيقة حقيقة ولا جاز ان يكون خارجا عنها
 الخارج من الحقيقة وصفها فكان محتاجا اليها واحتجاجا الى الغير ممكن
 لذاته واجب بغيره فيلزم ان يكون الوجوب قابلا للوجوب لئلا ينهية
 وهذا محقق ثبت ان القول كون الوجوب صفه ثبوتية ينفي الى محال
 فيكون القول به محالاً الحجة السابعة الوجوب اما ان يكون من الوجود
 او غيره فان كان الاول كان كل موجود واجبا منفردا ان كان الثاني
 فيقول الحكماء انفقوا على ان الزمان لا يجب لم يوجد فالوجوب مقدم
 على الوجود ولو كان الوجوب صفه وجوديا لم يقدم وجوده على
 وجود الموصوف وذلك محقق من هذه الحجة الثانية ان الوجوب ليس
 وصفه ثبوتيا فاذ صرح بهذا القول لم لا يجوز ان يكون موجودا ان
 مشركا في صفه سلبية هي الوجوب امتياز لكل منها تمام الحقيقة وهذا
القدر لا يلزم من سلبها اما عنها وقوع الركبة ذاتة وحيزه محققا
 الاعتراض الثاني هو اننا سلمنا ان الوجوب صفه ثبوتية لكن لم قلنا ان
 المتيقن وصفه ثبوتى ولما برهين على انه ليس صفه ثبوتيا الاول
 وصفه ثبوتيا لثبوت تلك الحقيقة متيقن على آفة من جهة التيقن واستدراك

واستتبع كل منهما من الآخر خصوصاً ما به الاشتراك غير ما به الاستتار
 فاذن تلك الماهية المسماة بالتعين لا تستتبع الا بالتصاف فمما قد افاد ذلك
 التعبد ببعض متعين فغيره ان يكون لكل تعين متعين آخر الى غير المتبادر
 البرهان الثاني قيام الوصف الموصوف باختصاصه من حيث هو الوصف
 انما يكون معقولا بعد امتياز الوصف باختصاصه فلو كان التعين صفة قائمة
 الموصوف المتعين لتوقف قيامه على استتار الموصوف من بين الموصوفات
 امتياز من غيره هو توقف على تعين غيره وليس هذا الادوار البرهان الثالث
 انه لو كان التعين صفة قائمة بالتعين والامام ان الصفات مميزة عن الوصف
 فاذن الصف والوصف شيان متميزان متعينان مع كل منهما ان
 يكون الشئ الواحد واحداً بل اثنين من حيث يظهر من هذه البراهين ان
 التعين ليس صفة ثبوتية فالتعريف الذي هو مدار هذا البحث قد بطل
 الامر اخص الى ان لا يستلزم ان الوجوب التعين وصف ثبوتية
 لم لا يجوز ان يستلزم الوجوب التعين اما قوله لو كان مستلزماً لذلك التعين
 لكان لا يمتنع تحقق الوجوب تحقق ذلك التعين فبما ليس عندك ان ماهية
 الباري تع ليس الا الوجود المعتمد بالقيود والاضافات ولم يفر من
 كون ذلك الوجود مستلزماً لهذه الصفات كونها سائر الموجودات
 كذلك مع ان لا ماهية كسبها تع سوي في كل الوجود فاذ كان الامر كذلك

لم يفر من تحقق الوجوب فيما تحقق تحقق ذلك التعين الامر اخص الى ان
 ان التعين مستلزم للوجوب اما الدليل الذي عولوا عليه في هذا الوجه
 فنقول انه معارض بما يناقض المسئلة المقدمة من الدلائل القاطعة البرهان
 على انه يجب ان يكون وجوده بخلاف الماهية ثم واذ كان كذلك كان
 الذي هو كونه انتساب وجوده الى ماهية والى ان يكون خارجاً عن ماهية
 فيصير ما ذكرتم من الدلائل معارضا بما ذكرناه الامر اخص الى ان
 الذي قالوه معارض للوجوب الاول ان مسرور وجوب الوجود قد استلزم
 من وجوب الوجود بالذات وجوب الوجود بالغير فبما اشتراكهما في
 يتصور العوض للماهية واما ان يتصور العوض واما ان لا يتصور
 منهما اما على الاول فيحل ما يصدق عليه انه وجوب الوجود فهو عارض
 للغير وقد فرضنا انه ليس كذلك مع واما على الثاني فيحل ما يصدق عليه انه
 وجوب الوجود يصدق عليه انه غير عارض فالوجوب بالغير ليس عارضاً
 مع واما على الثالث فالوجوب من حيث انه وجوب لا يمتنع كونه
 للغير ومدار البرهان على هذا الاستماع مع الثاني ان البرهان
 مشترك للغير في الوجود ومما رتب من غير ما به الماهية وما به الاشتراك غير ما به
 الاستتار فاما ماهية الباري تع غير وجوده فيستحقاق ماهية الوجود
 وجوده فهو عارض للماهية ومدار البرهان على ان الامر كذلك

من هذه الاغراضات على المبدأ الحكمة قال الرازي الصغير قبل
 في جواب الاغراضات التي اوردنا الامام عليه السلام المستوفى من الحكماء
 فتقرر البرهان على التوحيد على الوجه الذي استغناه من كفايات
 واتصافه نظر الحق حتى تخفى مواد الشبهة بالكلية وتزهر انا نقول
 قد ثبت ان واجب الوجود موجود وكل موجود فهو متعين لا محالة
 فالواجب المتعين لذاته واما متعين لغيره فليس الاول بخير من الثاني
 في زعمنا وعلى اننا قد اثبتنا ان واجب الوجود لا يلزم له ذلك المتعين واما
 له واما معلوم له واما معروضة والاقسام باسرها باطله اما الاول
 فانه يقتضي تضاعف الوجود لان الذات في محتاج اليه محتاج اليه
 غيره واما الاخيران فهما باطلان ان يكون الواجب الوجود معلوما
 لغيره اليقيني لو لم يكن فاضا لثبات الواجب المتعين وتخصيص
 يلزم ان يكون ذات الواجب المتعين معلوما لغيره لوقيل ان خصوصية لو لم
 يكن باعتبار ذلك المتعين بل بحسب امر آخر يعود كلاهما اليه وتبين
 اختصار هذا البرهان بان تعقل واجب الوجود متعين اما لذاته او
 لغيره فان كان لذاته فهو الواجب اللازم ان يحتاج الواجب لغيره
 الى غيره وفيه كان مكسبا ثم قال وهذا البرهان وان لم
 يخل عن نظرنا اغراضات الامام عليه السلام المستوفى من الحكماء

اما الاغراض الاول وهو ان هذا الاستلزام انما يلزم لو كان بين
 الواجب اليقيني على ذات واجب الوجود وتعيينه وان كان الشيخ قد
 اورد لفظ الواجب بكان الواجب على سبيل التجوز اعتمادا على ان
 المتأملين مثل ذلك العريش مع ذلك ومن هذا يتضح على تقدير
 ان يكون اليقيني مستلزما للوجوب يلزم ان يكون ذات الواجب معلوما
 وفي استحالة هذا المخرج الى اثبات وجودين على ان احد الوجوبين
 ذاتي والاخر بالغير ولو كان للوجوب الذاتي وجوب بالغير لم يلزم ان يكون
 الواجب الوجود واجبا مرتين باعتبارين واليقين قد ظهر على قدر ان
 لا يكون لازما بين الواجب اليقيني ان حصول لذات الواجب في وقت
 على عدم منفصله اذ لو استند اليقيني الى ذات الواجب الوجودي لم يفتقد
 بينهما والمقدور خلافه وعلى تصور الامام لا يتم فان في الخارج ان يكون
 الواجب اليقيني مستلزم الى ذات الواجب لا يستلزم ولا يمكن ان يكون
 الوجود امر اعتباري على ان الواجب ليس به عين الذات والوجود فلو كان
 موجودا في الخارج وجوب المستبين فيه ضرورة توقفت حقيقة النسبة على
 تحقق المستبين وفيه لا بد وان يكون في الخارج امران احدهما الذات
 والثاني الوجود وبالبرهان اليقيني قد تحقق ان ليس كذلك اما في الاول
 على هذا المدعى قد فزعنا اليه لاننا كنا قد اثبتنا ان الواجب يمكن الوجود ولا يلزم

ان الوجوب لو قبل لعدم كان الواجب قابلا لعدم وانما كان كذلك
قبول لعدم نظرا الى ذات الواجب وهذا يتم من النظر الى خاصية الوجوب
فالوجوب قابلا لعدم بالنظر الى نفسه لا بالنظر الى ذات الواجب فانه بالنظر الى
ذاته واجب وغير قابل ولكن قيل ان الوجوب لو كان امره جردا الى الخارج
كان لازما لعدم الوجوب لعدم اللازم معلوم لعدم المعلوم وانما كان المعلوم
معلوم لا مكان اللازم فاما كان عدم الوجوب معلوم لا مكان اللازم
بل ثبوت المعلوم معلوم لثبوت اللازم اذ صفاته تتم عليه في السبيل
والغايات على نهج الحكمة لازم لذات الواجب من امكان عدمها
يلزم امكان عدمه وليس تزلزلنا عن هذا المقام تحت وان الوجوب
واجب ولا يتم لزوم التمس وانما يلزم لو كان وجوب الوجود موجودا ولم
يلزم من وجوده من افراد الكلي وجود جبره اذ ذلك الكلي اما ان
ايضا قد فرغنا لاننا تحت وان الواجب عين ذات واجب الوجود والوجوب
الاول والثاني ان ذكرها لا بد لان الاصل في الغاية من الوجوب
والذات في العقل وهذا ليس بغيره وانما في الوجود اثنا فقد تم اجتماع
المنطقتين وانما لا اجتماع في سائر الحكمه ضابط لان النقص لا يصلح
من التعاهد الحكمه حصول التعيين والاجتماع فيه لا ينفك التعيين وليس تحتنا
ذلك تحتنا الشئ الثالث وهو ان الوجوب خارج عن ذات الواجب

الاسم لازم كون الوجود مسبوفا بوجوب آفولا الى النهاية لان الوجوب
السابق على الوجوب وجوب بالغير ولا يلزم من كون الواجب بالذات
موجودا كون كل وجوب لذات موجودا فضلا عن الوجوب بالغير
واما الحجج الثلاثة ايضا فمدفوعة لانه قد سلف ايضا ان التوضي في الحكمة
للإجماع ومع هذا لا يلزم من كلامهم الا ان الوجوب بالغير مقدم على الوجود
اذ ذلك يستلزم لعدم الوجوب بالذات الكلام فيه واما الاعتراض الثاني
فنمذوخ لان التعيين ينبغي ان يكون موجودا والا فالوجود في الخارج مجرد
الطبيعة الكلية ويلزم من هذا ان الموجود في الخارج قابل للشركة بحال
هذا امر واضح على جهة الاعتقولة اما الكلية التي ادور ما على اشياء التعيين
فمرتبطة اما الاول فلا نأشول بمشهور التعيين وهو يميز الشئ عن كل ما
في الخارج والذات من او ما يخصه الهيئة بحيث يمنعها عن الشركة فليس
التعيينات اشترى كل العرض العام من ضرورة الاشياء ان النوع من
افرادها وكان ان مفهوم الهيئة عرض عام للهيئة والهيئة المختلفة بالهيئة
لذلك التعيين وان كان اشترى كما بين التعيينات لكثرة التعيينات متخالفة
بحسب حقيقة وليس اشترى في اي بينهما اصلا وامتناعا لكل منهما من لا فائدة
وحقيقة المشهور فيما بين التزم ان كل صفة تقتضي حالها بالهيئة فلو كانت تلك
الحال تلك الصفة فبشؤونها لا يكون الصفة اذ في بل بحسب سها وادائها

الشيء النور فانه يتصور ظهور الاشياء فالظهور للنور لذاته لا للنور الآخرة
كذلك الثبوت فانه يتصور امتياز الازاد بعضها عن بعض فثبت
الامتياز له بحسب ذاته حقيقة لا باعتبار عين آية اذ ان تصور هذا
فمقول لانهم ان الثبوتات متساوية في الحقيقة وانما كون ذلك كما
صدق مطلق الثبوت عليها صدق النوع على افراده وهو مجموع واما ان الله تعالى
فترتبه ايضا لان هذه الالهة انما يتم لو كان زائدا على المهيبة في الخارج
بحيث كانا احدهما من موجودين في الخارج احدهما المهيبة في الخارج
الثبوت وهذا على الحق انه ليس الخارج الاموية بسببه ولكن تصور
منه صورته ان احدهما صورة المهيبة وان فيه صورة الثبوت فاذ اجمعت
في العقل فالجميع صورة لا ينطبق الا على ذلك الشخص فثبت منه صورة شخصية
وبواسطة هذه يمتاز تلك المهيبة عن سائر الهويات فاللهية الثبوت
متحدان ذاتا ووجودا في الخارج مختلف المنهزم والوجود في العقل كما
تقرر في الاقسام النصوص على افراده واما ترسيم الشهادة الشاهد
فنعلم مما ذكرنا والاعتراف الثالث محذوف ايضا لان ذلك مما لا يليق
ابن سينا ليس ان واجب الوجود عين الوجود بل واجب الوجود موجود
في الخارج ليس الا الهوية الواجبة ومع ان كون الحقيقة الواجبة هي
اذ بالتمتع ان الوجود غير قائم بنفسه بل بالبيان ولو فرض هذا اذ اياها

والله اعلم

والاطلاق عليه الوجود فاعلان لفظ الوجود على ذلك الامر وعلى غيره
على سبيل الاشهر ان قال بحت في كلفي في تقدير ان الواجب عين
الوجود لا يلزم من استلزام الواجب الوجود السلوك الاضافات
استلزام كل الموجودات تلك السلوك الاضافات وانما يلزم ذلك لو كان
حقيقة الواجب عين الوجود المطلق وليس كذلك بل هو عين الوجود في الخارج
والوجودات الخاصة متخالف بحسب حقيقة ومن الجائز ان يكون مجموع
في الحقيقة في العوارض ايضا كذلك واما الاعتراف الرابع والثامن فمذموم
لانا علمنا ان المراد بالوجوب الواجب ان يكون ذات الواجب معلولا
وعليه قد يرسم المقدمات لا يلزم من الدلائل التي اوردنا على سبيل المثال
الا ان الواجب معلول وهذا لا ينافي كون الواجب غير معلول **الرابعة**
في بيان ان الله تعالى ليس بكونه ولا عرض لان الجوهر مهيبة كوجوده
في الخارج كانت لاني موضوع وهذا الرسم انما يصدق على شيء يكون وجوده
غير مهيبة كوجود الباري ثم صفه غير قائم بالمهيبة فمثل كلام الفلاسفة
وفي الاشارات ان مهيبة الباري تتم محالها سائر المهيبة اذ لو سادها
لسادها في الامكان ايضا لان التساوي في تمام المهيبة بحسب سوادها
في العوارض وان كان ذلك حقا لكان غريب ابي علي ان وجود الباري يتم تمام
ماهية وهذه الحجة لا يلزم على اصله ومقصودنا من هذا البيان ان الوجود

بن سينا ليس له معرفة حاصلة قال الرازي الصغير ضعف المقدمات
 قد علم ما سبق ولا حاجة الى الاعادة **المفاد ان** في
 صفات ابدية وفيها اربع على **السؤال الاول** قال الرازي الكبير هذا الحكم
 ان الباري تم عالم بذاته واكثرهم على انه عالم بالحكيات واما انه
 هل هو عالم بالتجزئيات ام لا فانه في هذا تفصيل سيأتي في مقامه اما
 معنى قولهم انه عالم بذاته ان الباري تم عقله عاقل ومعتدل ونظره
 لا يفتنى ان يكون متصورا على وجه العبارة بل هو خفي لا ينبغي ان يكون
 الا على جانب الحق ولهم على هذا المقصد براهين الاول قال ابن
 سينا في كتاب الشفا والنجاة واعتمد عليه ان الباري موجود
 مجرد وكل مجرد عقل عاقل ومن اذا اخضنا هذا الكلام عن غير متقولي
 ان الباري تم موجود وسين في حاله في جسم وكل موجود كذلك في عالم
 بذاته ولساير الحكيات اما الصغرى فبسيطة واما الكبرى فمختلجة بالان
 بالبرهان لانها ليست باولية ولا بديهية وحاصل كلامهم في تقرير
 هذه المقدمتين ان الطريق الاول انهم قالوا ادرك الشيء بغير
 عن حصول مهيبة المعلوم في العالم وكل ما ليس بجسم ولا جسماني فهو قائم
 بنفسه فمهيبة حاضرة عنده ولما كان الادراك عبارة عن نفس هذا
 المقصود وكل مجرد فمهيبة حاضرة عنده اذ لا يلزم من هذا ان كل مجرد

فهو عالم بذاته ونحن نحتاج في تقرير هذا الى تقرير ثلث مقدمات **الاولى**
 ان العلم بالشيء عبارة عن حضور مهيبة المعلوم عند العالم ووجههم
 اذا ادركن الشيء فلا بد وان يتميز ذلك المدرك عن غيره وتميز في عدم
 العرف في ذلك الموجد ليس هو الوجود الخارجي اذ ربما كان غير موجود
 في الخارج فهو اذن موجود في الذهن هذا وجهه ابي علي ثم من هذا المقصود
 والاعتراض عليه من وجهين الاول انه لا يجوز ان يكون مهيبة المعلوم
 موجودة في ذات العالم اذ لو كان كذلك لكان كل من تصور الخوا
 تسخ بدنه وايضا من تصور الكرامة والبرودة والاستقامة والاستدارة
 لا جمعت فيه في حالة واحدة هذه المقدمات وهذا وجه تغفل انه ليس من
 شرط الادراك حضور مهيبة المعلوم في العالم ولئن قال قائل نحن لا نقول
 ان حقيقة ذات السماء والارض يرسم في العقل مدرك السماء والارض لكنه
 يرسم صورة منهما في العقل كالمثال المرسم في المرآت من عالم الخيال
 لها خيب بان الشيء الذي يستو صورة ومثالا لا يتج من ان يكون
 مساويا للمعلوم في تمام المهيبة او لم يكن مساويا فان كان مساويا لعاو الحكمات
 المذكورة وان لم يكن محالغا لتلك المهيبة فاذن العلم بالشيء لم يكن عبارة
 عن حضور مهيبة المعلوم عند العالم فاذا كان كذلك ليلزم من حضور مهيبة
 الجسم وعنده نشأ ان يكون عقل المهيبة عالم بذاته الوحدان ان لا يكون

ان العلم بالشي لا بد فيه من حضور مبدء المعلوم عند العالم لكن البرهان لا يفتقر
 لا يحتاج ان العلم بنفسه كالحضور والذي لم منه انه لا بد في العلم من ذلك الحضور
 واما ان العلم هو ذلك الحضور فلا يلزم كوزان العلم حادثة اضافية شرطية
 بذلك الحضور فيكون ذلك شرط حصول العلم ولا يلزم من حصول الزاوية حصول
 الشرط لا احتمال توقف على شيء آخر والبرهان انه لا كوزان كون ذلك
 الحضور هو العلم ان نفس الحضور لو كان هو العلم ينبغي ان يكون الجا الذي
 قام به عرض عما به ذلك العرض من حيث هو وليس قال قائل ان الادراك
 كون المعلوم حاضر عند قوى لها استعداد ادراك ذلك المعلوم ولما
 لم يكن للجاذب ذلك الاستعداد لم يكن ان يكون مدركا للعرض بحيث ان الادراك
 اما نفس الحضور او امر آخر فان كان الاول كان العالم هو الذي حضر
 عنده شيء هو معلوم فان حصل للجاذب مساو كان ذلك الجاذب عالميا بذلك
 السواد والالم كذا الادراك نفس الحضور من اراد استقصا ما ذكرنا
 فليطالع كتبنا كالمفرد في شرح الاشارات وغيره لا نستقصي هذا في هذا
 الا انه لا اعتراض لو سلمنا ان حضور مبدء الذات المجردة عند الجا هو
 لكنه لم قلت ان مبدء المجردة حاضرة عنده اذ حضور الشئ عند الشئ مبدءية بينهما
 محضه ولا بد للحضور في شئين متقارنين فان حضور المجردة عند ذاته غير متقارن
 واعتقد ان هذا هو من هذا الاعتراض ثلثه اوجه الاول ما قال ابن

سينا في كتاب الشفاء والنجاة ان حضور الشئ عند الشئ اعم من حضور الشئ عند
 شئ ما غير ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام واعلم ان هذا الكلام
 غير صحيح ولا مغني لان اراد البرهان دفع الاشكال انما يصح بعد ان
 يتصور التصديق ونقول انك قلت ان مبدء المجردة حاضرة عند ذاتها
 بهذا الكلام ان تلك المبدءية لا في محل في محل حيث لم ان الباري ثم لا في محل
 وكل ما كان لا في محل فهو عالم بذاته ومعلوم انه ليس بين هذا الاوسط
 وهذا الاكبر مغايرة وان اردت بدق القائل فهو اما محال اما جوهل
 ومعلوم ان هذا المعنى في الشئ الواحد لا يصح وان اردت شيئا او شيئين
 ذلك حتى يمكن التصديق بالشي والاشياء والشي ترسنا عن مقام الشئ
 فانما قد برهنا ان حضور الشئ عند شئ ما اما قوله فان حضور الشئ اعم من حضور
 عند غيره فلا يلزم من كذب الخاص كذب العام فثبت ان ذلك كذا كذا لا يلزم
 صدق العموم القطعي صدق العموم المعنوي فان قولنا ان شيئا او شيئين
 اعم من قولنا ان شيئا غيرهما ومع ذلك لا يلزم منه امكان كون الشئ موجودا
 لنفسه كذا انما لا يعتمد على الزاوية انه قد يقر في كتاب البياضات وقال ابن
 هذا من لطائف ابرار الحكم ثم قال ان معلوم قولنا واجب الوجود جزئي
 معلوم قولنا هذا الواجب الوجود فان قولنا هذا الواجب مركب في
 قديم الواجب كونه هذا ولا شك ان المراد من قديم غيرهما فان

هناك ثلثة امور الواجب التعيين والركب منها فاما حصول التعيين بهذا
 الوجه كمن في ذلك المكان حصول النسبة المذكورة المسماة بالكسور واعلم ان
 هذا فاسد لان الاستحالة ما وقع في حصول ذلك الواجب لانه عند ذلك لا
 لانه فالعالم هو ذلك الواجب والمعلوم هو ذلك الواجب فلك العنصرين
 انه حاصر عند ذلك العنصرين حيث هو يكون الشيء الواحد فثبت ان النسبة
 فان قلت العالم احد التبيين والمعلوم هو المجموع قلت العلم بالمجموع
 لا يتأتى الا بعد العلم بجزء واحد من اجزاء ذلك المجموع فاحد التبيين هو العلم
 اذا علم المجموع لا بد وان يكون عالما بنفسه بالتقدير الثاني فبقوله الاشكال في حقيقة
 على نفسه الاعتقاد الثالث انه قال بعض السوفيين ان مفهوم كون الشيء
 على ما غير مفهوم كون الشيء معلوما وذلك لانه يعلم احد اقسامه لا هو
 عن الآخرة اذا اخذنا الذات من حيث انها عالمة فهو خاتمة من حيث
 معلومة واذا حصل التعاير امكن النسبة المسماة بالكسور وهذا ايضا فاسد
 وذلك لان النسبة المسماة بالعلم التي هي الكسور لما توفقت تحتها على
 التعاير امكن التعاير يتوقف على تحقق كون الشيء على ما هو عليه في الدور
 هذه هي الامة لذات الثالث التي ذكرها الفلاسفة في دفع هذا الاشكال
 وعلمنا ذكرنا ان قولهم الشيء المحرر يحضر مهيبة عند معية قول فاسد كلام
 غير مفهوم المعروف لا حقيقة ولا جعل الطرفين الثاني في بيان ان كل مجرد

فوقه

فهو عاقل لذاته هو انما تعلم انفسنا وذواتنا وعلى بذاتنا ليس لاهل
 مشرعة من ذاتنا حرة في ذاتنا بل لاهل حضور ذاتنا عند ذاتنا
 ما هذا انتم فهو مدرك لانه وهذا الكلام ضعيف جدا لان حاصلا
 الى اجزاء حكم الشرع على ما يجلي من غير حاص علم فثبت بان المراد اذا كان
 كذلك حقا وجب ان يكون في حق احدكم كذلك هذا كله كلامنا على جميع
 ان البارئ تم عالم بذاته ثم اعلم ان الفلاسفة لما استدلوا على ان ذات البارئ
 عالم بذاته استدلوا عليه انه عالم بكل الكليات لانه لذاته علمه للمعول الاول
 وهو عالم لذاته فينبغي ان يعلم انه عالمه للمعول فاذا علم كونه عالمه للمعول
 لاجرم انه عالم بمعول الاول العلم باضافته الى شيء السيد على العلم بكل واحد
 من المضافين واقول ان هذا الكلام ضعيف جدا لان كون ذاته عالمة
 للمعول الاول بسببه من ذاته ومن المعول الاول والنسبة بين الاثنين متوقفة
 على تحققها على تحقق ذلك المشبيين وما توقف تحققه على تحقق غير علم من
 على ذلك الشيء ولا جواز منه فاذا علمية للمعول الاول صحت عارضة لذاته
 فارجع عنها فاعلم ان العلم بتلك الذات علم بنفس تلك العلة لا متقنا له
 بل ان كان ولا بد فهو مستلزم في ترجع حاصل الامر الى ان العلم بالهبة
 مستلزم العلم بجزءها وهذا الاول المستلزم فقد ظهر ضعف هذا الحديث اذا
 لو استلزم العلم بهيبة العلم ملازمهما التوحيب من العلم بالادام العلم ملازم ذلك



اللازم لان اللازم الثاني لازم اول قسب اللازم الاول يلزم من العلم
 بمعية العلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة ليس كذلك فعلم ان مغزاة
 اللازم لا يلزم مغزوات اللازم البرهان الاشياء انه قال في كتابه اشار
 ان الباري تعالى علم مغزاة وكل من علم مغزاة فهو عالم غير ذاته فهو عالم
 بذاته فلو لم اعلم بذاته وبغير ذاته اما انه عالم بمغزاة فلا يمكن ان
 يستحضر ذاته في وقتها ويمكن في تلك الاوقات ان يستحضر كل مهية ارادها
 ولما كان العلم عبارة عن استحضار مهية المعلوم في ذات العالم فمضى
 استحضرنا ذاته او غير ذاته في وقتها فقد صار مهية الباري مقارنة لمهية
 افعي فعلم من هذا ان مقارنته مهية الباري تجميع مهية افعي بمكانه
 صحت هذا ان المقارنته بجهة وبين سائر المهيات لا يخرج من اربعين اما موقوف
 على الكيفية الذهن واما غير موقوف على هذا الشرط لا يجوز ان يكون
 مشروطا بهذا الشرط لان حضور مهية في الذهن هو المقارنة بين الذات
 وتلك المهية فلو كان امكان المقارنة بين مهية وغيره موقفا على حضور
 في الذهن وكونها في الذهن هو نفس المقارنة يلزم ان توقف امكان المقارنة
 على وقوع المقارنة وهذا معقد صحيح ان امكان المقارنة في الخارج فصار
 لكنا قرنا ان هذه المقارنة من نفس العقل والادراك لهذه المهية في الخارج
 امكان العقل والادراك وكل ما لم يحصل في حق الواجب يجب ان يكون محلا

١٠

بالتعقل والادراك في ذاته المستغنى وهو مع فعمل من هذا ان الباري تعالى علم
 وكل من علم غيره امكن له ان يعلم انه شيئاً فاذ حصل له هذا العلم حصل له
 العلم بذاته فامكن الباري تعالى ان يعلم ذاته يجب ان يعلم ذاته فظهر من هذا
 ان علمه بذاته واجب اعلم ان هذه البرهان مقدمات كثيرة واكثر المقدمات
 في هذه البرهان بطل اما اولها فان ما قال ان الباري تعالى علم غيره قلنا لا يمكن
 قوله يمكن ان يعلم ذاته عند ما يعلم غيره قلنا لا يمكن ان يعلم ذاته او لا
 الناس بهذا المنع العقل فاعلم ان عند فهم حقيقة الاشياء غير معلومة لا بشرط
 يمكن ان يعلم ذاته لكنه لا يمكن ان يعلم ذاته حال ما يعلم غيره فان ذلك
 بناء على امكان استحضار العلمين دفعة واحدة وموضع الناس غير ذلك قلنا
 انه يمكن ان يعلم ذاته مع العلم ببعض الاشياء ولكنه لا يمكن ان يعلم ذاته مع
 كل واحد من المهيات التي لانها لا تتواءم استواء امكان الجميع في الاثر لا
 بعينه العنصر في الفكر قلنا امكان الجمع بين العلم بذاته ومن العلم بكل واحد من المهيات
 التي اردنا ولكن لا يمكن امكان الجمع بين العلم بذاته ومن العلم بجميع المهيات
 هذه انما يتحقق لو امكن استحضار العلم بالمهيات لا نهائية لها على تفصيل مجموع
 قلنا انه يمكن الجمع بين العلم بذاته ومن العلم بجميع المهيات لكنه لا يمكن ان العلم بالشيء
 يستدعي حضور مهية المعلوم في العالم او غيره كما سبق قلنا ذلك لانه لا يجوز ان يكون
 هذه المقارنة مشروطة بجهة قد كونهما في وقتها مقارنته بينهما وبين وقتها

صحة المقارنة شرط بالمقارنة ثم ان يكون المقارن وجوده شرطاً بوجود
 وذلك مع ثلث المقارنة جنسيتها الاولى فلهذا احد مقارنته المحل الى الوجود
 مقارنته النفس للصورة العقلية الحادثة فيها وثانيها مقارنته الى المحل وهو مثل
 الصور العقلية النفس التي هي محلها وثالثها مقارنته الى عين في محله واحد فاما
 اشدتم وعقلنا في ذلك الوقت غير العدميات ان المقارنات مقارنتان تقارن
 الى عين في محله واحد اما مقارنته تلك المادية كما كونها من نفسيتها
 فهي مقارنته الى المحل مقبول لا ريب ان صحة المقارنة الثانية لا تتوقف على
 المقارنة الثانية لكن لا يلزم من عدم توقف صحة هذا النوع على كونها ذهنية
 توقف النوع الاول على كونها ذهنية وعلى تقدير ان لا تتوقف هذا النوع على
 هذا الركن لا يلزم ان توقف النوع الثالث عليه وهو كون تلك المقارنته
 الصور مقارنته الى المحل قلنا انه يمكن حصول هذه المقارنة حال كونها فاقية
 فلم قلتم بانه يمكن حصول العلم وذلك لاننا جئنا الى العلم وان كان لا يتحقق الا عند
 حصول المقارنة لكن نفس تلك المقارنة منتزعة انه يحصل المقارنة فلم قلتم
 بانه يمكن حصول الحادثة السالبة بالعلم قلنا صحة هذه المقدمات لكننا منتزعة
 بصور كثيرة احدى ان كل مادية يمكننا ان نعقلها الصور العقلية على هذه الطريقة
 مساوية للوجود الخارجي في تمام الماهية فنزاع ان يصح على الصور الذهنية كل ما يصح على
 الخارجي وبالعكس فنزاع من ذلك الصحة ان يكون غير الصور الذهنية ممكنة ان يوجد

قائمة بالنفس جوهر المحسوس حالاني مخلوكل ذلك جهارونا منها اذا
والصور المرسمة في عقلنا عرض فيلزم ان يكون الباري متشكلا للعرض المحسوس في
تمام الملية حتى يصح على كل واحد ما يصح على الآخر فان قلت الصور بان ذاتها
متساوية وان في تمام الملية لكبر امتدادها غير الا في كنهها كونها
ذاتية الا في خارجية فلعلم هذه التخصيصية يكون شرطان في احدهما وتساوي
الاخرى قلت فهذه احتمالات ذهنية فمكونها متساوية ان لم يكن كونها
عالمية غير فلعلم ان من الممكن ان يعلم غيره لكنه ان يعلم كونه عالما بذلك الشرع والتعويل
على الاستدلال والاستبعاد غير جائز ثم الذي يدل على انه عالما بذلك الشرع هو
على الاطلاق ان استحضارها لا نهاية له على التخصيص وانما تحقق الاستدلال هو
اشبهت لرجاء هذه التعقيلات الى الدرجة لم يكن استحضارها الا لغيره ودخل في النهاية
له بالنظر في الوجود وادوارها واثباتها الى الدرجة لا يمكن استحضارها فثبت انه
لا يمكن كون الشرع عالما بالشرع ان كان يعلم كونه عالما بعد علمه بغيره وهذه
المقدمة وان كانت يقينية لكنها متوقفة على اصلهم بانه يمكن ان يعلم ان
هذا الشخص انسان والعالم بهذا المصدق لا يجب ان يكون عالما بهنفسه
وبالانسان والا لزم ان يكون الشرع الواحد عالما بالشرع بما هو متفق عليه
عندهم هو وادراكه ان هذا المصدق انما كذلك فاشقق كل ما هو متفق عليه هذا
تمام الامراضات على البرهان الثاني البرهان الثالث ان يقال في كمال المبدأ

والعائد ان العقل بالقوة انما يكون بالفعل اذا انعكس العقل بالفعل اولاً
 العائد بالمعقول المحذور منه ان يكون العقل بالقوة عاكساً بالفعل في
 هو مجرد ذاته اولى ان يكون عاكساً بالفعل اقول انه غلبت في مقدمتين
 اثبات المقدمة الاولى على الاتحاد والاتحاد بطريقه قال في الشفاء لا يثبت
 برهان على فساد ما واما المقدمة الثانية وبيان ان العائد بالقوة يصير عاكساً
 لا بطريق المادة الجوهرية فما كان مجرد ذاته اولى ان يكون عاكساً بالفعل وما
 هذه المقدمة على الاولى والاخرى وقد بين في علم النظم انه لا ينفك العقل الرباني
 على امر مقدمه جدلية هذه هي الحج التي اوردتها ابو علي على ان الباري تعالى
 بذاته وبالكلية وقد ذكر ذلك في تصانيفه جدياً قال الرازي الصغير انما
 تقدم مقدمه قبل الخوض في المقصود وبعد الكلام في حمل الترتيب وكيفية حقيقة
 العلم في بياض صورة الحق من وراء غطاء الخفاء وجواب شبهات اهلها
 الطالبيين انما لما علمنا شيئاً فاذ رجعنا الى انفسنا وجدنا فيها حالة
 لم يكن قبل هذا ولا خفاء ان تلك الحالة موجودة في الخارج لانه عرض قائم
 بالقوة العائدة الوجود في الخارج والاعراض التابعة في الخارج الوجود
 الخارجيه موجودة في الخارج بالتميم وبعد هذا فغير خلاف ان تلك الحالة
 اي شيء هي ومبعض المتكلمين انها اضافية الى الذات وتنبهوا للنفس
 بالعلوم وجمهور الحكماء ذهبوا الى انها كيفية من الكيفية وصوره

يرسم من الشيء في العقل وكل الصور العقلية مساوية للشيء المعلوم في الحقيقة
 الموجود الخارج والصور العقلية ثمانية من نوع واحد هو الهيئة المعلومه
 تقدير ان يكون المدرك خارجاً عن المدركات اما اذا لم يكن خارجاً فلا
 مع وجوده كصور الاستقام الصورة وحدها والا لزم اجتماع مثلثين لا يتساوى
 بينهما اما بحسب الهيئة ولازمها فظهر واما بحسب العوارض فلان كل واحد من
 فرض نسبتها الى واحد هما عين نسبة الى الآخر المتساويين لزم الاثنية
 والاثنيتية مرتفعه بينهما وتقدر حتماً الاثنية منه كمن يقول انما لما علمنا
 شيئاً لا يمتنع من ان يحصل لنا حال لم يكن قبل اول يحصل حال قط لا حازر ان
 لا يحصل واللازم ان يكون حالنا عند التعقل كما لنا قبل التعقل وهذا
 ولا حصل في العقل اذ لم يكن قبل ذلك ذلك الامر انفس المدرك او غير المدرك
 اما الاول فبمقتضى وجوه الاول ان الحاصل في العقل لو كان نفس المدرك
 ومعلوم ان ما حصل في العقل موجود في الخارج فيكون كل المدركات موجودة
 في الخارج ككنه المعدوم والمشتق من المدركات في علم ان يكون وجوده
 في الخارج وهذا هو الوجه الثاني ان نفس المدرك لو كان هو الحاصل في العقل
 يلزم ان الزوال الواحد لو تفكر عقلاً معدوداً يتحقق في حال تملكه في ان قد
 وبذلك العقل حاكم بما يتصور ان هذا الوجه الثالث انه يلزم ان يكون الشيء
 الواحد جوهر او عرضا وايضاً يلزم ان الامر الواحد في ان واحد موجود موجود

وكل من ادعى متعين ان ما هو الحاصل في العقل حاله غير المدرك وتلك الحالة
اما امر اضافي او غير اضافي فلو كان اضافيا ينبغي ان لا يكون للعلم
الشيء الموجود في الخارج اذ من جهة الضرورة ان تحقق الاضافه ترتب
على تحقق النقص المضاف اليه فلو كان الحاله ليست امر اضافيا ولا ارتباطا
انه ليس الملك متعين ان من الكيفيات او الاوضاع منحصره في هذه
الثلاث الكم والكيف والاضافه اعني النسبه في تلك الكيفيات اما مساو للعلم
في المقاييس واما مخالفا فيها لا جاز ان يكون مساويا بوجه الاول او كما
الصوره العقلية ووجه للعدم في المقاييس ان لا يكون المشع مشعا لا كالمشع
الذي انضمت له من عدمه فالصوره الحاصلة منه في العقل هي موجوده في
الخارج فلا يكون المشع مشعا من الموجودات ان الصوره الذهنيه كغيرها
بالذات فلو كانت مساويه لوجود الموجود في الخارج كان الغرض من وجودها
في تمام المقاييس هذا الوجه الثالث انه يلزم ان يكون متعدي الطبعه فلو كان
لا ينفصل عن ادمه ليعتبر قائما بذاتها وبغيرها او اذا تمهدت البراهين
وتوزعت اعم ان الحاله الحاصلة في العقل هي الحاله المدرك كالمشع المشع
يكون له نسبة مخصوصه الى المدرك لم يكن له نسبة الى احواله الا انما فقط والامر
وتعقلا وانهم يتبع بالهم ان كل مدرك له حاله في العقل لم يكن غير ذلك المدرك نسبة
تلك الحاله الى الكيفيات الى المدركا مختلفا بحسب اختلاف المدركات وطاقتهم

الحال العقلي

الحال العقلي للمدركات الخارجيه عبارة عن تلك النسبه المخصوصه بهذا الاعتبار
تلك الحال العقلي او الكيفيه العقلية ستم صوره ومثالا فاذا ارادوا التنبه على
تلك النسبه المخصوصه لتلك الصوره العقلية تمثلوا انه بانطباع صور المدركات
في المرآة وانطباع شئ الخاتم في السطح والمراد من ذلك ليس المرآة والمسطحه
كما توهم بعض بل المراد ان لها بين الصورتين نسبة مخصوصه الى الحاله الصوره
فذلك الكيفيه الانفعاليه الحاصلة في العقل لها نسبة مخصوصه الى الحاله الصوره فذلك
الكيفيه الانفعاليه الحاصلة في العقل لها نسبة مخصوصه الى المدرك هو ما لم
الا ان حقيقه تلك النسبه غير معلومه ومخصص هذا الكلام انما اذا ادرك شيئا
يرسم منه صورته في العقل بسبب تلك الصوره يميز ذلك الشئ عند العقل من
الا غير من كل ادراك غير امور ذات مجردة وصوره قائمه بها وادراك
عند العقل كسبب تلك الصوره فالذات هو المدرك الصوره هي الادراك
وذلك الام هو المدرك فكان الوجود عبارة عن تميز الشئ فكما ان الوجود
الخارجي هو تميز الشئ في الخارج كذلك الوجود العقلي هو تميز الشئ في العقل وعلى
هذا ادراك المدرك عبارة عن تميزه عن غيره عند العقل ويمكن ان يكون ذلك التميز
عنده بحسب ذاته لا بحسب صورته اذ هي واما الاختيار بالصوره انما يكون
لشئ الذي هو خارج عن ذات المدرك في بعض الادوات بطريق الصوره
على الشئ الذي يميزه عند العقل وبسبب الاستبانه والاستراك يقع الاختيار

كثيرة وليكن هذه المسألة على ذكر منك حتى يبين عند وقوع الافعال المشقة
 للفهم واذ تصور هذه العقدة فتقول ان الباري عالم بذاته لا يحد
 وكل مجرد من المادة وشوابه لا يغفل عن ذاته ولا يغيب بل ذاته حاضر
 عند ذاته ويمتاز عن الغير عند نفسه ومعنى العلم ليس الا تميز الشيء عند الذات
 المجردة فالباري عالم بذاته اما ان معنى العلم ما ذكرنا لاننا ذكر شيئا يوجب
 عليها احكاما ممكنة كذا متميزة بالصفة وذلك التميز اما في الخارج واما
 في العقل فالاول فمتفق لان تلك التركات قد يكون محدثة في الخارج
 متعقبات الشيء وهو المظهر فنعلم ان كل مجرد عاقل معقول اما انه عاقل
 فلا نه حصر عند ذاته واما انه معقول فلا نه حصر عند ذات مجردة واما
 قولهم انه عقل ليس بمعناه ان تلك الذات والعلم هما احد واحد في الخارج
 بل بمعناه انه ليس بالاحضورية ذات وتميزه امر زايد عليها هذا يحصل العلم
 ومن هنا نرى في بيان الانتظار الواردة الاول على قوله الاعراض الاول
 وهو انه قد تقرر ان معنى قولهم ان العلم حصول مهية المعلوم في ذات العلم
 ليس ان نفس مهية المعلوم تامة بذات العالم سواء كان بحسب الصورة
 المستغرقة من المعلوم الحاصل في ذات العالم او لا تحجبها كما في علم الشيء بذاته
 والدليل لا يدل الا على مجرد التميز فنفس تصور الحرارة والبرودة ليس الا تميزها
 عند العقل واما الصورة الحاصلة عنهما في العقل لو قلنا انها في ذات الصورة

المهية لا يرد عليه سوال اصلا ولو قلنا بالمساواة بينهما غاية ما في الراجح ان
 مهية الحرارة والبرودة كحصول العقل والحر هو الذي حصل فيه نفس الحرارة
 وكذا البارد ووجه لم يلزم ان يكون العقل حارا باردا انما على قوله الوجه
 ان في الاعراض الاول وهو انما على شيئا لا شك ان على ذلك الشيء
 حاصل فاذا رجعا الى نفسنا اذ كنا ان لم يحصل لنا شيء الا تميز ذلك الشيء
 بواسطة صورة مرتبة فالعلم ليس الا ذلك التميز والحضور وحصول الصورة
 فرضنا ان العلم ليس بنفس الحضور الا انما علمه حرا فاكمل تحقق ذلك الحضور وتميز
 محقق العلم وهذا التقدير كان في تقرير الدليل والثالث على قوله الدليل
 على ان العلم لا يجوز ان يكون نفس الحضور وهو ان هذا الدليل في غاية
 الركابة لان المراد بالحضور حصول ليس حصول النوع الموضوع بل المراد
 تميز مهية المعلوم عند العقل كحسب الصورة المستغرقة او المثال المنطبع في العقل
 ولا شك ان مهية السواد عند الجراد القايم به ليست متميزة واما ما قاله
 ابو علي ان صور المحسوسات ليس حصول الصورة على الاطلاق بل حصول
 الصورة عند المدرك المدرك ليس الا التميز لكن بعض ادراكاتها بواسطة
 وبعضها بالذات الرابع على قوله الاعراض الثاني وهو ان لا يخفى ان كل
 ذات تجردت عن المادة وعلاقتها حاضرة عند ذاتها ولا يغيب عن ذاتها
 وهذه القضية في قوة البديهية فان نفس الذات انما تطلع على ذاتها

لا يعقل عن ذاتها بل هو حاضر عندنا فما ملكنا لوجوده المتقطع العلوية
عن المادة من جميع الوجوه واما ان الحضور نسبة وتنسب بها المتسبين
الا ان التباين بحسب الالبات ليس يلزم من التباين الاعتباري كاف وقد علم
ان العاقل المعقول وان اتخذ بحسب الالبات لكنها متباينان بحسب اختلاف
الذوات واما معنى الحضور فقد بين انه يميز الذات كما يميز ذاتنا عندنا
وعند تحصيل المعنى من اشكال الخامس على قوله لن نزلنا من مقام الا
وهو ان ما ذكره في دفع الاعتدادات الثلاثة من حيث البحث غير موجبه
على سنده المنع والكلام على السند غير صحيح عند النظر ولو اتفق للجواب
الذي هو على قول في الطريق الثاني وهذا الكلام ضعيف جدا وهو ان
هذا البيان ليس من باب التمثيل كما ظن هذا المعترض بل هو شبهة على
حقيقة المقدمة الواردة هناك وقد جرت عادة المحللين المحققين المكنين
اذا اوردوا المقدمة بدليهم فيه نوع خفاء واستتار زير طيول ذلك
الخفاء بالتي في صورة من الصور الخرجية حتى لا يعرض عليها الخفاء
قولنا ان كل موجود قائم بذاته مجرد عن علاق المادة فذاته حاضرة
عند ذاته وغير غائبة عن ذاته ولا غايه عنها وهو عالم بذاته بلا غايه
وجواب فهو من البديهي عند العقل السليم الفهم السليم وان جار
يعتبره بالنسبة الى بعض الازمان خفاء فلا جرم يحتاج الى التبيين حتى

يزول ذلك الخفاء فذلك لك ينتهوا عليها يستقر احوال النفس فانها مجردة
وغير غائبة عن ذاتها ومذكر لك انها بلا عرض افرز ايد ولا يرتاب في انها
موجودة وهي لا غير ما الى غير ذلك من الصديقات المستدعية للصور
الطريق في بيان مرضى عندنا على التحقيق اذ الالبات في نسخة مختصرة علم
الوجود ومن هذا قالوا الالبات في عالم صغير العالم ان كبر وقد روي
الاشارة الى هذا في الكتب الاكبرية اعرف من كتابان ان تعرف ركب
وفي كلام الاكابر من عرف نفسه فقد عرف ربه ومن عاب هذا الطريق فهو
مجادل ومختص ببناء على هذا الكلام فالباري تعالى عالم بالوجودات كلها
ومتميزة وحاضرة عنده لانه متوحد ومصدر لجله الوجود وهو غير غائب
عنها ولا غير نسبة شيء ولا يستغنى عن ادراك ذاته وهو يدرك ذاته
بالكمال والصفاته ولو ازمه معلولاته وهذا المقام لا يوجب عن منتهى
اذا نظرنا في التحقيق ولا خطاه لا يرد عليه من الساج على قوله في الطريق
الثاني ايض لو كان العلم بهيئة مستلزما للعلم بلازم التوهم بالاشارة الى
جواب سؤال مقدر وتوجهه انه لما كان البارئ يتم علانية بذاته متبعض
يكون عالما بجميع لوازم ذاته لان لازم ذاته اما لازم قرين لازم بعيدا
ما كان بنفسه ان يكون الكل معلوما آه اللوازم التوسعية قطرة والاكمل من اللوازم
التوسعية قرينة بل براسة مفهومة اما اللوازم البعيدة فانها لوازم قرينة اللوازم

بعيدة فاجاب بان هذا الدليل لو كان حقا لزم ان لو كان العلم حاصل
باللهيه حصل العلم بجميع لوازمها التوسيه والبعيده وليس كذلك وهو ان
موجب الانفعال لا يمنع من لزوم الى لازم هو التصور التوضيحي للزوم
و لا يعارض للتصور فكل حسب بعض الاشتغال به من التصور التوضيحي فلا
يكون تصور المعلوم منفصلا عند العقل ولا يستمر اتصاله بخلاف الذي
هو منقطع عن عادات المادة وشواغلها بالكيفية حتى لا يبقى لها من اصلها اشتغال
مستمر ولا محذور فذلك الثامن على قوله اعلم ان لهذا البرهان مقدما
كثيرا واكثرها باطلا وهو ان السؤال الاول منع جدلي عند الانصاف
زايل واما حقيقة البرهان ثم وان لم يكن معلومة للبشر لا يلزم ان لا يكون
معلومة اصلا واما اندفاع المنع الثاني فانه لا يمكن ان يكون ما
يمكن ان يعلم مع شيء آخر واقعا في البرهان وجوده او مكانه او شئيه الى غير
ذلك من الامور وكذا المنع الثالث لان المظهر من هذا البرهان ليس ان
الباري يتم عالم جميع الهيئات والاشياء بل المظهر انه عالم بذاته وبغيره وعما
الاشارات باطنه بذلك اما العلم بجميع الاشياء فذلك مطلب آخر لا يلزم من
من هذا البرهان واما المنع الرابع والخامس فموردنا لا واما المنع السادس
وهو انه بتقدير ان لا يتوقف هذا النوع على هذا الشرط لا يلزم ان لا يتوقف
النوع الاول على كونه ذاتية فيمكن دفعه بانه لما ثبت صحته المقارنه في

المجد فذلك المقارنه لا يكون ان يكون الحالين ولا مقارنه الحال المحال
لان المجد ذاتية بذاته في الخارج فتعني ان يكون تلك المقارنه مقارنه المحال
الحال وهو التعقل واما النقصان فمنه فاعان فانها انما يرد ان لا يتغير
ان كل ما يصح على الصور الذهنية لم يتوقف وجوده على الوجود الذي هو
صحيح في الخارج وذلك لا يستلزم المحذور المذكور واما قوله لم قلتم ان
ان يعلم الكنه ان يعلم كونه عالما قلبا لان من خواص العلم بالشيء ان يعلم
انه يعلم ذلك الشيء عند المراجعة الى النفس الملاحظة وانه امر بهي لا
توقف شيء ثم ان هذه المراتب اعتبارا ذاتية لا يمتنع ان يتغير
اعتبار مرتبه اخرى عند الوصول الى ذلك الحد لكنها لا يوجب الى غير
النهائية بل من منقطع بانقطاع اعتبارها وقوله هذه المقدرة وان كانت
بدرية لكنها منقوصة على اصلهم قلنا لا نقض فانهم لا يذهبون الى العلم
بالجزئي شيء آخر غير العالم بالكل بل منزههم الحق ان العالم بهما ليس
لكنها عالمة بالكلية بالذات واما يعلم الخبريات بالذات والادوات
واما البرهان الثالث فضعيف لان اعتراضات عليها كثيرة وادنىها ان
لا يراد بالاشياء في بيان الاشياء لانها لا تدور على
منهم قال الرازي الكبير الاشكال الاول اعلم ان العلم ان العلم عندهم عبارة
حصول صورة مساوية للعلوم في ذات العالم فلو كان عالما بجملة الهيئات

كانت صور تلك الماهيات مرتبة في ذات الباري وكل صورة منها في الصورة
 اخري في الماهية واللازم ان يكون الشيء واحد ماهيات كثيرة وهذا في غير
 ان لا يكون العلم صوراً بديه للعلوم في الماهية وهذا في علمهم فكل
 القادة يترجم ان يكون كسب كل مهية من ماهيات المعلومات صورة في
 ذات الباري وفي كانت الماهيات غير مشابهة لان ان يكون الصور
 الغير الشاهية موجودة في ذات الباري يتم وكل من تلك الصور لم يكن
 واجب الوجود لانه لا ياتي له يكون لها مؤثر وذلك المؤثر ان كان
 ذات الباري يتم كان ذاته فاعلا وقادراً مع ذاته في خفض وليس الا
 وكون الشيء الواحد بسيط من جميع الجهات فاعلا وقادراً على كل ما
 واستحقاق هذه الاصول الشهيرة عندهم فعلم ان علم الباري بالكلية
 لا يستقيم على فهمهم بل لا يعلق بمسائلهم هذا القول عن ارسطاطلس
 ان الباري يتم غير عالم بشيء الا بالكليات ومن هذا اعتقدوا انهم
 عن ارسطاطلس ان الباري يتم غير عالم بشيء من الاشياء الا بالذات
 الاشكال الثابتة هو ان العلم بالعلم بالشيء لا بد وان يكون اخبار العلم
 والدليل عليه من وجوه الاول ان العلم بالشيء يقتضي اضافته ونسبته الى ذلك
 الشيء والعلم بالعلم بالشيء يقتضي اضافته ونسبته الى العلم بذلك الشيء والعلم بالشيء
 مختار لذلك الترتيب لا يضاف الى العلم بالشيء مختار لذلك الترتيب لا يضاف الى العلم بالشيء

بالعلم بالشيء مختار للعلم بالشيء والثاني ان العلم بالعلم بالشيء مختار للعلم
 بالعلم بالشيء وكذا القول في المرتبة الرابعة والخامسة الى الابد لانها في غير
 يكون العلم مختار هذه المرتبة التي لا نهاية لها بالعلم بالشيء وذلك
 فاعلم مثله فان ليس العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء وان كان
 يمكننا ان نعلم الشيء وان لم نعلم العلم به ولولا التفسير والافاضة ذلك ما
 هذا مقتول لو وجب كون الله تعالى بالعلم بالعلم بالشيء في كل واحد
 من معلوماته ان يكون عالماً بكونه عالماً وبذلك الى جميع المراتب التي لا نهاية
 لها ولا شك ان كل مرتبة اخيرة فيها متوقفة على المرتبة التي قبلها لان علم الله
 يكون الشيء كذا انما يكون صدقاً ان كان الحكم الذي هو مطلقاً لا يمتد الى ما
 الذين الخارج متوقف على تحقق ما في الخارج فان العلم بالعلم بالشيء يرتكز
 على المرتبة التي قبلها فان حصل في كل واحد من معلوماته هذه المراتب
 التي لا نهاية لها فقد حصلت سلسلة مرتبة لا نهاية لها وذلك مما يستلزمه
 اثبات واجب الوجود فان قلت انما حصل لك المراتب بالعلم بالشيء
 اما لو كانت بالثبوت فما اذ لك انما تشبه وهذا هو القدر الذي تقول عليه
 في كتاب الشفاء قلت فان قد حصل واجب الوجود بالثبوت من بعض الوجوه فلو كان
 واجب الوجود لانه واجب الوجود من جميع جهاته ولان ابا علي قد اخبرني
 الشفاء عما يكون الجسم مركباً من قابل ومقبول فان الجسم موجود بالعلم بالعلم

اي استعد ادبت فوجب ان يكون مركبا من الهيولى والصورة
فما قول لو كان واجب الوجود بالقوة من بعض الجهات ولا شك ان
في سائر الجهات لم كونه مركبا من قابل ومطلوب وهذا هو العلم
قال الرازي الصيغ ورواها الاشكال الاول موقوف على ان علم البارئ
عبارة عن حصول صورة مساوية للعلوم وليس كذلك بل العلم كما علمت
المعلوم عند العالم سواء كان باعتبار حصول صورة او بما هو في
وحضوره وعلم البارئ من العلم انما العلم بذاته فالقسم الاول
مع واما الاشكال الثاني فهو مشتمل على الام لا نه لا يريد على العلم
على السكينة ايضا وذلك لان ما المراد بقوله العلم بالعلم الا ان يكون
مناير العلم بالشيء ان اراد المعارف الخارجية فالدلالة المذكورة
مقتضية ما ان اراد العقول فممكن لان العلم لو كان عالما بجميع
المراتب حصلت سلسلة مرتبة لانها في الخارج قوله لان حكم الله
يكون الشيء كذا انما يكون صدقا ان لو كان الحكم الذي مطابقة
الخارج قلنا لا ثم ذلك انما يكون كذلك كان الحكم خارجيا وهو
ع قوله ذلك حاشا عليهم باب اثبات واجب الوجود بقوله تسليم المقدمات
لم يلزم الا تخمين سلسلة غير شامية من طرف المفعول والبرهان الدال على
العلل كانت اثبات واجب الوجود فذلك لا يسد باب اثباته **المسئلة**

الاول

المسئلة في بيان ان البارئ تعالى عالم بالجزئيات قال الرازي الكبير
وما مثل من القدر من ان البارئ ليس بعالم بالجزئيات كذب محض
لانه تعالى عالم بذاته على اثنين وهو فوقي من الجزئيات واليه منبهم
البارئ تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي ومثل الترتيب ليس العلم
مطلبا اذا كان زيدا في البيت كان اسمه تعالى بان زيدا في البيت فاذا خرج
البيت فانه عيبه المسلمين انه تعالى عالم بان زيدا خارج البيت في هذه
وعند الفلاس لا يجوز هذا العلم عليه بل هو مع حجة القدر انه تعالى
زيد في البيت حين كونه في البيت وبعد ذلك خرج من البيت فحينئذ
العلم الاول باق او غير باق فعلى الاول لم يتغير عنه وعلى الثاني لم
التغير في علمه والتغير في علمه والى كان اثبات العلم بالجزئيات لم يخلو ليا
من يدين التبيين وكلاهما مع فعليه بالجزئيات كما في الحجة الثانية لم قالوا انما
نعلم ان الادراك عبارة عن حضور صورة العلوم في ذات العالم فالبارئ
اذا ادرك من زيد صورة كاهولم اتصال صورة زيد وارتقاء في
وكل شيء ارتسم فيه الصورة الجسمانية فهو جسم تمام هذا ما اعتمد عليه
الاتجاج على نفي علمه بالجزئيات **الاعراض** على الحجة الاول انما يمكن التغير
لكن في ذات العالم على نسبة وتعلقه وادافاته والتغير في النسبة وادافاته
جائز وعند المحققين من المتكلمين العلم الا الاضافة المخصوصة والنسبة

فاما تغيير العلوم تغيرت تلك النسب لاضافات غير العلم لكن لم يتغير العلم
 تغير العلم بهذا المعنى سؤال لو قالوا ان الدليل على استحالة تغير العلم
 ان علمه كان محمدا لا بد من مؤثر وجعل الحوادث في سلسلة متناهية الى
 مؤثر واجب الوجود فنقول ان تاثير الوجود في ذلك الحادث اما على سبيل
 الاختيار او على سبيل الالزام على الاول فينتهي ان يكون الفاعل عين
 مخلقه علما بذلك الشيء فحينئذ كان محتاجا الى علم آخر محدث بالي
 نهاية وهو موجود واما على الثاني فيندرج من قدم الوجود في علم ذلك العلم
 من السبيل ان لا يكون الاثر موجودا عند وجود المؤثر واليه لو تغير
 علمه ثم كان ذاته محمدا للحادث ومحتاجة الى غير ما كانت اقله في تصرف
 الزمان جواب قلنا نحن ان تاثير الفاعل على سبيل الالزام
 واما ما قال من انه يلزم من قدم المؤثر قدم المؤثر فمدفون بان لم لا يجوز
 ان يكون اقتضا ذات الوجود للعلم بان زيدا في البيت مشروط بكون
 زيد في البيت وقبل هذا الشرط وان كان العلة موجودة لكن شرط صيد
 ذلك المعلول من تلك العلة غير موجودة فلم يكن ذلك المعلول موجودا
 صار هذا الشرط موجودا صار المعلول ايضا موجودا فنعلم ان ذلك التقييم
 الذي قالوه بطله اما السؤال الثاني الذي قال يلزم ان يكون الباقي ثم
 محمدا للحادث فانه ضعيف جدا لانه ان اردوا من محل الحوادث ان

يحدث في ذاته صفه فهذا عين المظهر فلا يصح ان يجعل هذا او مظهرا لانه
 على المظهر وان اراد منه شيئا آخر فينتهي ان يبين حتى تعلم انه ليس
 بهج واما ما قال من انه يلزم ان يكون ذات الباري متعلقا بغيره فان
 اراد منه انه يلزم ان يكون لذاته صفه لا يحصل تلك الصفه الا عند حصول غير
 فلم يعلم بان ذلك هو السبيل الى علة لغيره وهذا الغير من مقوله ان
 فان المضافين هما اللذان يكون كل واحد منهما معقولا بالقياس الى
 الغير والعلة من حيث انها علة معقولة بالقياس الى المعلول فان العلة
 علة للمعلول كما ان المعلول معلول للعلة فالعلة والبديهة موجودة
 نسبتها اضافية والاضافة لا يوجد الا عند وجود المضافين فان المضافين
 لا يوجد ان الاعمافا من حصول صفه العلية والبديهة لا يتقرر الا
 عند حصول الغير فنلزم من هذا ان علة ذات في بعض او صاف بالغير فثبت
 هذا ثبت ان الذي ذكره غير مستبعد ان كان المراد به العلة شيئا آخر
 فلا بد من افادة نظيره واما ما قالوا من ان ذاته في ظرف الزمان
 فمحض الظاهر وامثال هذه في الباطن المحتقنة غير لائقة بهذا الجواب
 من الشهادة الاولى للعلم واما جوابنا من الشهادة الثانية وهو ان مدرك العلم
 على ان ادراك الحركات متوقف على حضور اشياء الخبيئات في ذات العلم
 لكن قد ابطنا هذه القاعدة على سبيل الاول من هذه المقادير وهما كثر في

في انفس هذه الشبه وهي ان ابا البركات اعتمد على هذه في انفسه
 وهي ان محلا ادراك الحسيات عند الانسان جسمانيا فاذا تخيلنا صورة جبل
 من يافوت وجرمن زمين ينبغي ان ترسم تلك الصورة في جوف من افواهها
 لكن هذا لا اذ لم ترسم صورة كبيرة في عمل صغير ولا في الصغير الكبير
 او ردها الى الشك في ان الشك في ان واجب عليه بانه قد صرح ان كل جسم
 قابل للتسمية الغير المشابهية والجسم الصغير يقبل تلك الصورة الكبيرة اقول
 وهذا الجواب ضعيف جدا لان الجسم الصغير وان كان كالجسم الكبير في
 الانقضاء الغير المشابهية لكنه ليس كذلك ان يكون اتساق الجسم الصغير ما
 لا تقام الجسم الكبير والاولى ان يكون الجسم مثل الكل وهو واذ اقول ان
 جزء من الجزء الصغير مساو لجزء الجسم الكبير حتى اقول الجسم الصغير صورة
 الجسم الكبير ولا يفسد هذا السؤال علم ان مدرك القبول ليس بحجم الاجسام
 وعلم انه لا يلزم من ادراك الحسيات ان يكون المدرك جسيما فقد علم ان
 شبهة التي اوردنا الفلاسفة في شبهة العلم بالحسيات ضعيفة بخلاف
 لا طائل منها قال الرازي الصغير قد ثبت ان واجب الوجود على كل شيء
 الحاسية ومثل الاسباب العلوية هو عالم بذاته وبجملته الاسباب المستبسات
 فكان علمها محيطا بجملته الموجودات قد حده وحادثه وبان كل حادث مستبست
 في اتي زمان وجد وجوده بغير واحد من الحسيات في زمان وجوده امر مستقر

لا ينفك

لا يتغير بتغير المعلوم حتى لو كان معلوما بان زيد اتي البيت فمعلوم
 ان شئ من هذا العلم باق وان خرج بعد طلوعها واما العلم الزمانى فلا ينفك
 وقع كسب الما ضر او الحال والمستقبل فيتعين بتغير الزمان حتى لو علم
 وقوع كسوف في غد فاذا جاء الغد وقع الكسوف فان علم كسوفه ان
 كسوفه يستيق في الغد فهذا ليس بعلم بل هو جمل وان علم ان الكسوف وقع
 في هذا اليوم فقد تغير علمه ومحقق هذا الكلام ان زيد اتي البيت اليوم
 بلو حكا ان زيد اتي البيت يوم الجمعة فهذا الكلام شتم على كل واحد
 ان زيد اتي البيت وثانينهما ان ذلك الحكم واقع يوم الجمعة لو حكا ان
 هذه الصورة بان زيد كان في البيت او يكون منه كان ذلك حكا بان
 زيد اتي البيت يوم الجمعة الا ان وقت الحكم متاخر في احدهما ومقدم في
 الاخر فاعلم بان زيد اتي البيت يوم الجمعة لا يتغير وانما التغير تعلق العلم
 بالزمان المكان ويكون ويكون وعلم الباري بجميع الكميات والحسينات
 وربها بحسب الاسباب منقتر من التعلق بالمال والاسم والغد والالتفات
 بحسب الزمان وهذا هو المعنى من العلم بالحسينات على الوجه الثاني فحصل الكلام
 ان الباري يعلم كل ما في اي زمان وجد مثلا زيد وجد يوم الجمعة
 وعمر يوم السبت بكونه يوم الاحد وعلمه ان الله مقدس منزلة عن كل شيء
 بان زيد موجود امس او غدا في عبارة بعض الافاضل ان معنى الوجه الثاني

ان الخبر من معلوم بصفات كلية لا ينطبق في الخارج الا على ذلك الخبر
 كما يقول ان زيد اسحق ان في ابن فلان وجود في الزمان العلوي في السند
 العلوي الى غير ذلك من الصفات واما الخبر من حيث انه خبري غير مدرك
 الا بطريق الاحتساب والتخييل او التوهم ونحن نقول ان الدليل الذي
 اقاموا على ان البارئ مع عالم بجملة الموجودات والى عالم باعمال الموجودات
 التي هي الخيرات الحقيقية لان البارئ مع عالم بذاته وذاته فكل بجملة
 الموجودات والعلم بالعلم مرسوم بالعلم بالعلم فكل بجملة
 الموجودات ومرتبة وجوداتها في الازمنة كما يعلم ان زيد اسحق
 في الشهر الفلاني وعمر موجود بعد ذلك الشهر شهر آخر وفي هذا العلم
 مستمر ازلا وابد اعتراف الحق نعم دايما من الازل الى الابد عالم باق في
 موجود في الشهر الفلاني في الازمنة الباطنية معدوم واعماله وحواله
 فواحد في الازمنة وجوده مرتبا كل في زمان وزيد موجود في الشهر الفلاني
 في الخارج ووجد في حقيقته واما ادراك اعيان الخبريات لا يمكن الا
 بطريق الاحتساب بالحواس الا انه لا يلزم ان يكون في واجبه وجود ذلك
 اذ اعيان الموجودات كل واحد منها متميز عن الآخر عند ذلك
 واداة وحاسة وعلم لا يجوز ان يكون متعلقا باليوم والاس والفلك
 اس وقده انما يكون بالسنة الى المعلوم المحدث كما يكون بعض الازمنة

الى المحدثات الى بعضها حال واما السند في الصورة المتعددة كل الازمنة
 بجميع الزمانيات حاضرا ومتمازازلا وابد اما الانظار التفصيلية فالاول
 على قوله تاثير الفاعل في المحدث اما بالاختيار او بالاجاب وهو ان صفات
 البارئ صفات كماله لو كان صفته موقوفة على الغير لزم كماله
 بذلك الغير فكان في ذاته نقصان وهذا محال بل ذاته في ان صفات
 من صفات الحقيقة كافية ولا حاجة الى امر منفصل وهذا معنى قوله
 الوجود واجب من جميع الجهات التي هي جواربه في الازمنة وهو
 ان الاستفسار انما يكون موقفا اذا كان في محله يكون فيه اشتراك او
 اجمال ولا ارتباط ان هذه الصورة ليس فيها اشتراك ولا شي اخر
 يصح الاستفسار واما ان هذه عين المظهر في غاية الفناء لان المظهر ان
 عليه ليس بحادث لانه لو كان حادثا كان البارئ محلا لذلك الحادث
 يلزم قيام الصفه بنفسها واما قيام صفه الشيء بغيره وكلاهما محال لان معلوم
 ان لا تفرقة بين حدوثه وبين كونه محلا للحادث في عدم المعايير بينهما
 في غاية الوضوح واما انه لا يجوز ان يكون محلا للمحدث لانه لو كان يلزم
 احد الامرين اما قدم الحوادث واما احتياج الاحزاب امر منفصل كذا
 وسكان لزوم احد الامرين فثبت الواجب على الحادث لو كان كائنا
 كان ذلك الحادث قد يمار الازمنة مختلف المخلول من العلة التامة وهذا

هو الاول وان لم يكن كافي في تحقق تلك الصفة كان محتاجا
تلك الصفة الى غيره وهذا هو الاول الثاني الثالث على جواب السؤال
الثالث فلم قلتم بان ذلك محتمل انما يكون هذا محتملا لانه قد ثبت
ان واجب الوجود عز اسمه واجب في جميع الجهات وغير محتاج الى غيره
في صفة من الصفات الحقيقية اصلا واما الصفات بالقياس الى المبدأ فلا
الان يدفع من جهة ان كل ما في الصفات الحقيقية والعلوية والمبدأية
من الصفات الاعتبارية فلا يتوجب ثبوتها عليهم الرابع على قول اولي هذا
الجواب ضعيف جدا وهو ان هذا الكلام ليس على قانون الترجمة
لان الشئ قال لا يتم ان انطباع الصورة العظيمة في محله الصغرى وانما
يكون محالا اذا كان الصورة العظيمة عظمية وهو محتمل لان الجسم العظمي الصغير
شماثلان ومتساويان في الصورة والمهية وكل ما اورد في هذا المقام
في غاية الضعف والسخافة والركاكة وايضا على سبيل المنع فلا يتحقق
ان ثبتت اليه وجوب **السبيل الرابع** في صفات الله تعالى
الارضي الكبير ان ابا علي في جميع كتبه قال صفات البارئ اكبسية وانما
اضافه وايضا قال قيام الصفات المحدثة بآثار البارئ ثم قال
ان ابا علي قد ناقض من هذا الصلح انما ناقض الاول فلان في
ان العلم بالشئ عبارة عن صورة مساوية للعلوم في العالم فاذ كان

الله تعالى عالم بجميع المعلومات حصلت ذاته صورة لا نهاية لها ومن الصفات
سلبية وادافية اما الاول فلان العلم عنده من مقوله الكيفية فكيف
يمكن جعله من مقوله الصفات اما الثاني فلانه صرح في كتابه الثالث ان
العلم ليس مجرد اضاف بل هو كيفية ذات اضاف واما الثالث فلان
العلم بالشئ صورة مساوية للعلوم في العالم والمساوي لا يكون
محض الاضافة فظهر ان علم الله تعالى في ذواتهم صفة قايمة بذاته فهو العلم
ليس من السلب لان الاضافات فاعلم ان ما قالوه من ان صفاته اما
سلبية وادافية نظر فان قيل ان علم البارئ يتم بالاشياء بنفسه
فلما ان المذهب هو ان العلم بالشئ عبارة عن صورة مساوية للعلوم
في العالم وايضا يجب ان مهية الله تعالى مساوية لمهية السواد ولكنه يتم
مهية البياض فان كانت مهية مساوية لمهية البياض كانت مهية الله
مساوية لمهية السواد والياض لكن مهية السواد هي الفة لمهية البياض
فهية الله تعالى مخالفة لنفسها وهو محتمل ان لم يكن مهية مساوية لمهية البياض
لم يكن العلم عبارة عن صورة مساوية للعلوم في العالم اشكال لا يكون
وجوده ليس من الصفات السلبية ولان الصفات الاضافية فان قد جرد
من مهية فلما قد اطلقناه فيما مضى وهذا الاشكال من المناقضات
اشكال آخر يجب ان وجوده من مهية لكنه وجوبه من غير مهية

لان الوجود من حيث هو موجود مشترك فيه بين الوجود الممكن في وجوده
 عين وجوده بسلبيته فان قلت لم لا يجوز ان يكون وجوده بسلبيته اوضاعا
 اما انه لا يجوز ان يكون سلبيته فلا تقيض لقولنا يمكن ان لا يكون بالمكان
 العام وقولنا يمكن ان لا يكون بالمكان العام محمول على المستبعد
 الخاص والمستبعد معدوم والممكن الخاص قد يكون معدوما فنقوم قولنا يمكن
 ان لا يكون بالمكان العام محمول على المعدوم واما على ما يمكن ان يكون
 معدوما والمحمول على المعدوم عدم فنقوم قولنا يمكن ان لا يكون بالمكان
 العام عدم فنقولنا بالقول الذي هو مقتضىه يجب ان يكون ثبوته لان التقيض
 رافع للتقيض وواقع لعدم ثبوت فان قلت قد ذهب فيما تقدم ان الوجود
 ليس بثبوتي وقد جعله الآن ثبوته قلت عرضي من هذه الاشياء التي هي القدر
 عن ثبوت اصولهم واما ما هو من غير فشيء آخر فانه من كسبي المطلوب واما ان
 الوجوب ليس باضافي فلان اضافة الشيء الى غيره متافرة عن وجوده
 ووجوده متافرة عن وجوده لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالوجوب مقدم
 على الازدواج فمما يجب ان يكونه هو نفس الازدواج والآن تقدم
 الشيء على نفسه بمراتب لان الازدواجات الواجب منها ممكنة لذاتها
 بغير ما يغير ذواتها والوجوب بالذات ممكن بالذات اذ لا يغيره
 فثبت ان الوجوب صفة ليس بسلبي ولا اضافة فان قلت لا يمكن ان يكون

مقولا على ما قيل عليه لا يمكن وجب ان لا يقال الوجود عليه الا بالامر
 وذلك بقوله فقد بين لزوم السؤال واما ما قالوا ان الوجود ليس محمولا
 ايضا باطلا على ما ذهبهم لان ابا علي قد قال ان الازدواج موجود في الزمان
 وقد شرح هذه المسئلة شرحا وافيا في كتاب الشفاء فذكر القبلية والبعدية
 من مقوله المضاف لكل حادث كان في الوجود فالباري تعالى لا يمتنع وجوده
 قبله وهو يكون موجودا عند وجوده وسيظهر وجود البعد وجوده بهذه
 التبعية والبعدية والمعنية امور حادثة في ذاته فكانت انة محمولا
 فان قلت لا تقول لانه كان موجودا قبل هذا الزمان وهو الآن موجود
 مع لان التبعية والبعدية الزمانين انما يكون في حق من يصح ان يكون
 زمانيا والديس زمانا لا يستلزم الحركة والتغير فقلت المعقول
 كوني في هذا الزمان كوني موجودا في الزمان موجودا اذ كان كذلك
 فنقول انه ان كان موجودا مع الزمان او لا يكون فان كان
 موجودا مع الزمان فقد صدقت المعية وان لم يكن موجودا مع الزمان
 معدوم مع الزمان والالتصاف بالواسطة من المنى والاثبات وهو
 ولو كان معدوم مع هذا الزمان لم يكن واجب الوجود واما الوجود فانه
 لا بد من الاعتراف بكون الوجود مع الزمان فان قلت كان
 زمانيا كان متحركا او متغيرا هذا بناء على قولكم ان الزمان متحرك

ويستقيم الدلالة على هذا الأصل قال الرازي الصغير صفات الله
 من القدرة والعلم والارادة كلياتها موجودة قايمة بذات الله
 باعتبار تلك الأمور بطريق على ذاته ثم انما قد ورد في المكنات
 فان صور المعلومات اذا اشتملت في ذوات المكنات يطبق على العالم
 ان في المكنة قوة يمكن بها من الفعل والترك في رتبة اعتبار ان في
 ميلاية يطبق على رتبة مريد الى غير ذلك فلهذه الصفات في المكنات
 موجودة في الخارج حال في المكنة وباعتبار تلك الأمور لثبوت المحركات
 ويجعل عليه كسب تحقق تلك الحقائق في الوجود من جميع الوجوه
 جميع الصفات ولا كثر في هذا وعبارة امر المؤمنين واما المتقين
 الى هذا قال هم اول الذين هم في كمال معرفة التصديق وكما ان
 به توحيد وكما توحيد الاخلاص وكما الاخلاص لرب الصفات
 بشهادة كل صفة انها غير الموصوفين شهادة كل موصوف انهم غير
 فمن وصفه بسماته فقد قرنه ومن قرنه فقد ساه ومن شاء فقد
 ومن جراه فقد جبره وكان ضاها الزنا في هذا القام هذا المعنى
 ان جاعته نظر وان في احوال المكنات وجدوا ان المكنة عالم اعتبار
 اذ اريد في هذا باعتبار رتبة مريد باعتبار حاله تزاوية الى غير
 هذا انما في الواجب على هذا الوجه فلا جرم فهو بان عالم يعلم

وقاد رتبة مريد بارادة وهذه الصفات امور موجودة في الخارج
 قايمة بذات الواجب واما طائفة قد اقتبسوا من مسكاة القدر على
 نظروا انهم كمن لا يلاحظوا بالامعان علما ان في الخارج ليس بالوجود
 ذات الواجب اختلاف الاسماء والصفات كسب اختلاف الامور
 لا كسب امور موجودة في الخارج بل كسب صفات امور اعتبارية لها
 سلبية كما تقول ان ليس كونه ولا جسم واما اضافي كالقبلي والبعدي
 ومعنى الصفات عين ذاته على ذلك القيس وقد قررنا في بحث الوجود ان
 ذاته وصفه امر واحد موجود في الخارج او صفاته من العلم والقدرة
 وغيرها امور سامية فوكانت كلها امر واحد يلزم ان يكون بعض الامور
 نوع البعض ضرورة العقل حاكم يستحيل هذا وايضا معلوم بضرورة العلم
 شك ليس انما قايمة بنفسها والالم كمن علم هذا الامر بالبين الوضوح
 القوم واما من هنا فتش في النظر والمفصل اما المناقضة الاولى فمدفوعة
 بانه قد كرر ان على عدم كسب حصول صور المعلومات بل بجهت الموجودات
 وتميز باليد ومعنى ان علمه عن ذاته ليس هذا واما الزام ان العلم لا يكون
 عبارة عن حصول صورة فية وان مية الله ثم في نفسه فغير لازم
 مبين على ان المراد يكون العلم عن ذاته ثم وان العلم ذاته امر واحد في
 الخارج وليس كذلك ما تقرروا اما قول السالك في منطوقه بان لا يتم ان ليس من

الصفات الاضافية للوجود والا يكون الشيء في الخارج وكون الشيء انما هو سلب
 مهيبة فيكون اضافيا واما قولهم ان وجوده لا يتصور في نفسه
 ان الوجوب يفيض الى المكان لعدم معدوم لكنه لا يتم ان رفع المعدوم لا يكون
 سلبيا فان الاشياء معدوم والاشياء سلبية وفيها ما من رفع لعدم
 ورفع للمعدوم واما قولهم ان الوجوب ليس باضافي لانه لا يمكن ان
 ان وجوده متاخر عن وجوده فان مقدم الوجوب على الوجود انما هو في الكليات
 لان واجب الوجود بالذات واما قولهم لان الاضافات لو احيى فهي كليات
 نظر اذا لم يحكم بها وانما يكون لذلك لو كانت موجودة في الخارج وجميعها
 سلبية لكنه لا يتم ان الوجوب بالذات يستحيل ان يكون وجوبا بالغير انما
 يستحيل لو لم يكن الغير هو ذات الواجب لا معنى للوجوب بالذات الا ان
 هو كسب ذات الواجب التي هي غير الوجوب واما قولهم ان كون ذات الواجب
 محققا للوجودات على منبهم لا يتصور فيه لان الذين قالوا بوجوب الاضافات
 لم يقولوا ان كل الاضافات موجودة في الخارج بل لم يقولوا الا
 بوجود بعض الاضافات اما الذين قالوا بعدم الاضافات مدعاهم الكليات
 وهي الاشياء من الاضافات بوجوده وفي مقابلتها الموجبة الكليات من الكليات
 بوجوب الاضافات في الجملة لا يلزم القلبية والبعدية في الخارج وهذا
 والله الموفق **في الاضافات** في الاضافات على **سنة الاول**

في

في حقيقة صدور الكليات من حيث العلم ان مدبرهم ان معلول ذات البارقي
 بلا واسطة شيء واحد هو العقل الاول اما بيان ان الصادر الاول
 شيء واحد فمن حيث اوجه الاول انه لو صدر عن العلة الواحد كقولهم
 لكان مفهوم كونه مصدر هذا غير كونه مصدر ذلك فانه يتصل احدهما
 عند الفعلية عن الثاني فهذا المفهوم ان كانا خالصين فقد تركت العلة وقد
 فرضنا انها غير كونه مفتان كانا خارجين كانا معلولين فيعودون وان
 دخل احدهما دون الآخر كانت العلة مركبة والمعلول قد فرضنا الاخر لانه
 مف الوجود الثاني انه لو صدر عن العلة البسيطة معلولان هما الباء والهم
 والباء ليس يحكم فملك العلة من حيث انها صدر عنها بالبين والباء
 الباء وهذا متناقض قد اورد هذه الحجج في كتاب المسائل بالتمهيد
 بن حريزبان وقد اعتمد بهتمبار على كتاب التحصيل الوجود الثاني انما هو
 الماء على جسم فردة عرضنا النار عليه فتخذه مستند لنا بخلاف النار
 على اختلاف المؤثرات وشا فيها فان يستدل بخلاف النار على تفاوت
 المؤثرات كان اولى قال الرازي الكبير وهذه الحجج ضعفها انما هي
 الاولى في فاضل بن الشظية التي هي مركز الدائرة مسامته للشظية التي هي
 الدائرة فنقول مفهوم كونهما مسامته لهذه الشظية معارفة لمفهوم كونهما
 مسامته لتلك الشظية ويعود التقسيم المذكور فيلزم ان لا تسمت المركز الا نقطة

واحدة ولما كان هذا خلفا باطلا كان ما قالوه كذا واما الجواب على
الفاعل لان نقيض قولنا صدر عنه الباطل ليس ان صدر عنه ليس بالباطل بل ان
لم يصدر عنه الباطل او الذي ليس عليه هو اننا وان شاذلنا في اننا على الواحد
بالذات لم يصدر عنه انسان فقد توافقا على ان الفاعل البسيط قد يكون
كثيرا ولذلك قالوا الهول للادوار المخصوصة في قوتها صور غير شاذلية على
التعاقب فتقول الهول لا قبلت النارية مثلا وقلت الهول انما هي النار
ليست بهو ائمة فالهول من حيث انها قبلت النارية قبلت النارية
ولم يلزم الشق في ذلك كذا الجسم الواحد يكون موضوعا بالحركة والتعلق
ليس كذا فقد قيل على الشيء ما هو كذا كذا وليس كذا كذا في غير الشق فقد
هنا والجب ان ابا عليا بالغ في علم المنطق فقال شق قولنا يجب ان يكون
ليس ان يجب ان لا يكون او قد يحتج على الكذب بل ان لا يجب ان
يكون وليس كذا شق يمكن ان يكون ليس ان يمكن ان لا يكون اذ قد
يحتج على الصدق بل شق انه لا يمكن ان يكون فاذا كان كذلك
صدر عنه الالف شق ليس ان صدر عنه الالف شق ليس ان صدر عنه ليس
بالف بل شق انه لم يصدر عنه الالف والخط لا يراد الا ليرجى في كذا كذا
والبراهين فانه كيف غلط وغالط في مثل هذا الاصل مثل هذه الغلط الكمية
واما الجواب الثاني فكذلك لا نالنا انما لا يستدل بغير ذلك ما رجع اختلاف

البراهين فاننا نعلم اننا لا نستدل بغير ذلك ما رجع اختلاف
والبراهين انما لا نستدل بغير ذلك ما رجع اختلاف
البراهين انما لا نستدل بغير ذلك ما رجع اختلاف
واحد واعلم اننا نعلم اننا لا نستدل بغير ذلك ما رجع اختلاف
البراهين انما لا نستدل بغير ذلك ما رجع اختلاف
ويبان ان الموضوع يتوقف على كيفية مقدمته وهي ان كل موجود اذا
احدها في الآخرة بحيث لا يتغير حاله ويكون له الى احد ما عيّن
الى الآخرة ليس احدها حاله والآخرة محله والحال على اثنين احدهما يكون
سببا لقوام محله كالصورة ان رتبة فاتها مقومة لمحتها وسيتم هذا
صورة جسمية وثانيتها لا يكون سببا لقوام محله كالحركة والكون الذي
حالا في الجسم ويسمى بغيره وهذا المحل يسمى احدهما ان كذا كذا
يحكي فيه ويسمى بغيره وثانيتها لا يكون سببا لقوام محله كالحركة والكون الذي
فاذا علم هذا علم ان الموضوع اخص من المحل وقد تقرر في غير هذا العلم ان
عدم الاصل علم من عدم العلم فتوالت في موضوع العلم من قولنا في محله
فلو كان شرط الجوهر ان يكون لاني محله يعني ان لا يكون الصورة جوهر
ولو كان شرط لا موضوع كان الصورة جوهر اقل من الغلاصة الجوهرية
الذي لاني موضوع فاذا اتفق هذا فيقول الموجود اما ان يكون في موضوع

اولا يكون فيه فالذي يكون في الموضوع هو العرض والذي لا يكون فيه هو
الجوهر وعلى البحث فيما قلنا انه يجوز ان يكون الحال سبب وجود الجوهر
يكون من هذا فيقولون الحال محتاج الى محله فلا يقدم المحل على الحال لا في
الشيء والزم الدور وفي هذا المقام مقيقات ذكرنا في كتبنا فاذا علم
منه اقول كل ما لم يكن في الموضوع اما حال او محلي واما مركب منها واما
ولا ذاك اما الحال فهو الصورة واما المحل فهو الموضوع باعتبار الهيولى
باعتبار واما المركب فهو الجسم واما ليس هذا اول ذاك فاما ان يكون له
معلق بالجسم على سبيل التدبر والتفكر وليس معلقا على اول السقن
الناطقة والعاقل عند اشرح اقسام الموجودات على انهم فاذا
فاذا انتهت هذه الاصول فاعلم انهم قالوا المعلوم الاول هو العقل فانا
قد اثبتنا ان المعلوم الاول واحد وهو اما عرض او جوهر لا جاز ان يكون
عرضا لان العرض محتاج الى الجوهر وانه يكون الجوهر معلوما للمعرض فيلزم
تقدم الجوهر على العرض وهذا مستلزم الدور وقد بينا ايضا انه ليس
بجسم لانه مركب من الهيولى واما الصورة واما النفس واما العقل لا جاز ان
يكون هيولى والالهات الهيولى على الموجودات فكانت فاعلموا ان
هذا لا جاز ان يكون هو النفس لان تأثيره في غيره انما هو بواسطة الجسم
والا لزم تقدم الجسم بنفسه فثبت ان تأثيره في غيره لا بواسطة الجسم هو

نفسه

فثبت ان يكون المعلوم الاول هو العقل من هذا قال رسول الله
اول ما خلق الله العقل هذا الكلام الفلاسفة في ان المعلوم الاول هو العقل
اما الاعتراض لم لا يجوز ان يكون المعلوم الاول هو الجسم فهو لو كان
كذلك لزم ان يكون المعلوم الاول هو اكثر من واحد فثبت ان ذلك
لكننا اثبتنا تقدمه انه لا امتناع فيه البتة وان قيل لا يتم ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة بل هو شيء واحد وجوابهم من سبيل الهيولى
والصورة وليس قيل لم لا يجوز المعلوم هو الهيولى قالوا لزم ان
يكون الشيء الواحد قابلا وفاقلا معا فانا لم نعلم ان ذلك مع السقن
يثبت ان الصور المرئية ذات اسد مع حكمته لذواتها وفاقلا وقابلها
الا حلت الذات المرئية عن الكثرة فكذا هي انما هي ايضا فاما لا يستحيل
كون الواحد قابلا وفاقلا معا فان قلت لو كان كذلك لصدق عنه ان
هو القبول والفعل لكنه الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والقبول
القبول بالمكان ونسبة الفعل الى الاثر بالجوهر بينهما شاف قلت
اما الجواب عن الاول فاعلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم ان
ساعتك عليه كذا لزم ان القبول صفة جوهرية والالكان يكون الذات
قابلية لمثل الصفة صفة اخرى والزم التمسك واما التمسك فواجب انية القابل
الى القبول بالمكان العام وهو لا ينافي الوجوب واما بالمكان الخاص

ثم و ان لم لا يجوز ان تحقق بينهما نسبتان احديةما المتبول وهو ما كان
الخاص والافري الغاية وهي بالوجوب اليه فتوكل الشئ الواحد لا يكون
قابلا ونا علما متناقضين باحد لان الشئ لا يكون لذاته قاعلا يكون
لذاته مستلزما لتلك الغاية وموثر فيها وموجبا لها فالواحد قاعلا
سواءا بينهما ان السطح مهيبة بسيطة وهو مستلزم اثر في السبب البعدي
الغاية او حصول الرضخ وثالثها ان كل مهيبة بسيطة فانها تستلزم صحة
المعلومية والمذكورية وهذه الاعراض البسيطة تستلزم صحة الحادثة وحجة
المعارضة بالغير مساعدتك على ان المعلول الاول ليس هو الهبوط فله لا يجوز
ان يكون هو الصورة قوله لان ما يثير في الهبوط يكون لا لثقل الهبوط
والشئ عن الهبوط في المؤثرية عن منها في الوجود فقلت هذا هو لا يجوز
ان يكون الصورة منتقاة في وجودها الى الهبوط مستغنية في مؤثريتها عن
الهبوط وحديث الاصل والفرع من باب الخطابة فان قلت الهبوط محله
الصورة فكون مقتضى على الصورة فيستحيل كون الصورة علة للهبوط فقلت
فهذا يتفق العقيد في الهبوط والصورة في جميع الوجوه لان الصورة ملوثة
لكن علة لثقلها ووجوب لعدم المحل على الحال فان لم يلزم هذا المزمع
ماقت هذا جملة الاعتراضات على شبهة التي ذكرها القائل في ان
الاول هو العقل لا غير فالاراذل في الصغر وفي هذه مباحث وانظار

في عدة مواضع الاول على قوله اما الحكي الاول فعارض الشئ في مركز الدائرة
وهو ان الامام لو اورد هذا الكلام يحسب المعارض كما قال الواحد في
عنه اكثر من واحد لان مركز الدائرة نقطة واحدة ومسامية لجميع النقطتين
على محيطها وهذه المسامية من مقتضى المركز فلو صدر عن الواحد امور
متعددة بخلاف ما لا يتم ان مركز الدائرة موجودة في الخارج على كل
وجود الا في التوهم وليس مستلزما لان المسامية موجودة في الخارج
ولكن مستلزما لان المسامية ان تلك المسامية من مقتضى المركز بل هو موجود
بالمساميات والكلام في العلة الغائية فانها لا كانت واحدة حقيقيا
لا يجوز ان يكون مصدر الامور متعددة لاني العلة الغائية وتعدلية حجة
المقتضا كلامنا في الواحد الحقيقي الذي لا تعددية ولا كثرة فيه بوجوب
ولانتم ان السطح بهذه المسامية ولو اورد على سبيل النقص الاجماع وقال
الدليل الذي ذكره غير صحيح بجميع المقدمات والاول ان لا يكون نقطة المركز
مسامية الانظمة واحدة لانه لو سامت تقاطعت متعددة فالمسامية لا
التقاط غير المسامية لغير ما وقع كتابها اما واحدان او واحد جنان الى
آدم الذي هو كلام الامام الى هذا الوجه اقرب لكنه اطلق المصارعين كما علم
ينبغي من المعارضه النقص الاجماع حيث ادلا لان ان نقطة المركز موجودة
لكن كتمان ان المسامية واحدة في السطح وكثر السطح انما لا يجوز من الخارج

المقدار به والمازلة لا يجوز تركها من اللاحق الواعية ممنوع كذا ان
الى ما كانت لو كانت خارجة عن القسم وانما يلزم ان لو كانت
مسندة الى شرط المركز وهذا على قولك انك الشيء الواحد لا يكون
فان علاقه بالامعان مقتضى باصور وموان الناقصات مما رقت
وهو ايضا قد علم انه لم يلق بينهما واما ما ستم لو كانت الصفة فيها حرة
في الخارج واللفظ فيه بين الشيء على قوله هذا لا يجوز ان يكون بصورة
منصورة في وجودها الى الهوى مستغنية في مؤثرتها عنها وهو ان
المراد ان على ذلك ان مؤثرية الصورة موقوف على وجودها ووجودها
موقوف على الهوى والوقوف على الوقوف على الشيء موقوف على ذلك
الشيء فامسح ان تكون الصورة مستغنية في مؤثرتها عن الهوى **المسألة**
في شيء قولهم في كسبه مدبر المكنات من العقل الاول لا وان
عن العقل الاول لو كان شيئا واحدا فالحكم فيه كالقلام في الاول
يلزم ان لا يصدر عن الشيء الواحد الا شيء واحد فينبغي ان يكون على الشئ
على الاخر وهذا لان اشياء النبات والحيوان ليس احدها على الآخر
فينبغي ان ما يصدر عن العلول لا يكون شيئا واحدا وملك الكثرة في العقل الاول
الماضي نفسه والماضي على يد الباري واما بعضها منه وبعضها من الباري
الكلام ولا يطر القسام مع القسم الشئ في العقل الاول لا صفة من انة

والصنف من الباري ولما اعتبر الصفات حصل فيه كثره وملك الكثرة يكون مبدأ
للعقل لا كثر الصفات التي للعقل من ذاته بل الامكان والتي من الباري
الوجود ومن لوازم هذا الوجود الوجوب فعلم ان في ذات العقل الاول
من هذه الجهات التي هو الامكان والوجود والوجود الاول ان يجعل الجهة
التي ير اثره على الوجود هو اثره فوجوده على العقل الشئ ووجوده
على العقل العقل الاعظم امكانه على العقل الاعظم حرة وعلى هذا الرتب
من كل عقل عقل نفس ذلك ان يثبت على العقل العقل الذي هو مؤثر
في الاجسام العنصرية هذا المقتضى كلهم في هذه المسئلة والحكماء في ابطال
الكلمات ووجه كثره ذكرنا في كتبنا مع وجوه غيرنا ونحن نورد هنا منها
منها سؤال الاول وهو ان الامكان ليس ضرورية والاساوي
سائر الموجودات في الوجود وخالفها في الهية واما به الاشارة الى غير ما
فوجوده غير هية فاقصاف هية بوجوبه ليس سبيل الوجود والامكان
صفة لكل الوجود واجب الوجود وهذا على سبيل الامكان فلا يمكن
امكان آخر الى غير النهاية هذا على ما لم يكن الامكان موجودا
ان يكون على الشيء موجودا وعلية المعلوم للموجود بغير العقل مؤثر
شئ ولكن سئل ان الامكان ليس عتيا فهو اما معدوم واما موجود
كان معدوم لم يكن على الموجود ان كان موجودا فهو اما واجب الوجود

لذاته فان كان واجبا لم يكن كون الصورة المحتاجة الى المحل لذاته واجبا لذاته
مفان كان ممكنا فامكانها اما ان يكون غير وجوده او لم يكن فان لم
يكن غير وجوده لم يكن صدور الاثنين عن الواحد لانك قلت قد صدر من وجود
النفس ومن امكانه العقل فان كان غيرهما كما يمكن فلا بد لهما من غير
وذلك المثر ذات الباري فيصدر عنه معلولان وهذا مفضل فاعلم
سوال ثالث لما صار قيام الصفات المتعددة بالعقل الاول فعلة لوجوده
كون متعددة والباري عالم بجميع الحكيات بحسب الرتبة فلم لا يجوز ان يكون
علمه بغير ما يميزه من المبدأ عقل لوجوده وعلى هذا التقدير لا حاجة الى العقل
التي اشتهر بانسواء الاربع لم لا يجوز ان يصدر من العقل الاول عقل ثان
ومن الثاني ثالث ومن الثالث رابع الى الثالث عقلا لا يكون عددا
منخفضا في العدد الذي هو وافية سوال خامس اعلم ان الحكيم لا يفتي
في حقيقة ليس موجودا او احدا عندكم بل هو مركب من الهيولى والصورة
والصورة العقلية لا بد لهما من مقدار وشكل المتقوتان نسبة هذه الجملة
الى جهة واحدة او جهتين الذين قد فرضنا في العقل الاول اذا اشتهر
بعدم ان يصدر من جهة واحدة اكثر من معلول واحد سوال سادس في العقل
الفعال علمه بجملة الصور والاعراض وميولها في عالم الكون والفساد
صدور من الواحد اكثر من واحد فان قلت يجوز ان يصدر من الواحد اكثر

من الواحد

من الواحد بشرط اختلاف استعداد التوابع قلت لم لا يجوز ان يقال لكل
ميولات الافلاك غير قابل للصورة واحدة ثم ان المطلق فافهم
الا ان الاختلاف والتعدد اما حصل بحسب اختلاف استعداد الهيولى
قال الرازي الصغر اعلم ان في تصور كيفية صدور الموجودات احوالا مخصوصة
ان شيئا لو صدر من المبدأ الاول فذلك الشيء وجوده وحيثه فانه يتنقل
الى نفسها ممكنة بالقياس الى المبدأ واجب وهو عالم بذاته ما قبلها
وابنه ما قبل المبدأ ان في المعلول الاول ست جهات وجوده وحيثه وامكان
وجوبه وتعلقه لذاته وتعلقه للمبدأ لكن وضع هذه الجملة الى حالتين احدهما
ما يكون للمعلول باعتبار ذاته اما من حيث القوة وهو الامكان والهيولى
حيث العقل وهو الوجود والتعلق لذاته وما بينهما ما يكون له باعتبار غيره وهذا
الوجود النفس للمبدأ وهذه افضل واشراف لانه لم يكون العقل الاول
هذه الجهة كونه يمكن ان يستند اليه باعتبارها امور كثيرة وهي النفس
والهيولى والصورة الانسب من الاسباب على الاثر من الاثر بتجرب الحاله
الترتيب بالصدر صدور النفس الصورة وبحسب الحاله التي هي بالقوة الهيولى
وكما ان تلك الحاله تستند على القوة والعقل كذلك العقل فانه بحسب الهيولى
بالقوة وبحسب النفس والصورة والعقل وكما ان المبدأ لا يمكن ان ينشأ عنه
بحسب الوجود وموجود ان كذلك ميول العقل فانه في نفسها معدود

انفس الصورة موجودة وكما ان الميسر حيث التفتت فخرجت
 كذلك الميسر فانها متافرة من الصور من حيث الوجود ثم صدر من
 من كل عقل عقول ونفس ذلك الى العقل العاشر الذي يسمى العقل الفعال
 ثم صدر منه سيول عالم الكون والفناء ومن ثم كثر من الغمام الاربعة
 وحجب قربها وبعد ما اعني قريبا عنها وبعد ما من العكس فاض اليها
 الصور الدائمة العنصرية وباعتبار اختلاف استعدادات تلك السيول
 واختلاف اوضاع العنصر وحركاته صدر الاجسام المركبة فالعقل الفعال علة
 لوجود عالم الكون الفناء ومجاورة الحركات العقلية وليعلم ان مقصود
 القدم من هذا البيان ليس ان كثرة الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة
 بل المراد ان تلك الكثرة يمكن حصولها من هذه الجهة كما ان اصحاب الهيئة
 ضبطوا حركات الافلاك لارصد ومساها على الوجه الذي تصوروا
 حتى ينظم المرصودة ومدعاهم ليس الى الملازمة واما المألوم يجوز ان يكون
 المتصور ويجوز ان لا يكون كذلك ربا بالحكمة لما وجدوا كثرة موجودات
 وبالنظر الى القاعدة التي هي الواحد لا يصدر عنها الا الواحد سبي الى الابد
 اشفا هذه الكثرة ارادوا ما قطع الحسنيين جهة هذه القاعدة فحقس الكثرة
 كما في الواقع تصوروا هذا الطريق حتى يخطئ اليه ان يفتقن الكثرة من
 الجهة الدفوية المكان والقوى البليات على هذا الوجه ان الكثرة التي

اثبتوا في المعلوم الاول ان كانت حقيقة فقد صدر من المبدأ الاول
 واحد وان كانت اعتبارية فالمعلوم الاول بحسب الكثرة الاعتبارية
 ان يكون سببا لكثرة الوجودات او لم يكن فان لم يكن فقد بطل كل وجه
 بالكيفية ان كان سببا لها وفي المبدأ الاول ايضا كثرة اعتبارية يجوز
 صدور الموجودات من المبدأ او لا حاجة الى هذه المستويات الفاضل تحقيق
 الطور تصور الكثرة على هذا الوجه لما صدر من المبدأ الاول موجودات
 المرتبة الاولى معلول واحد وان يمكن ان يصدر من المبدأ الاول بتوسط تلك
 الموجودات موجودات اخرى من ذلك المعلوم بالذات موجودات اخرى بتوسط المبدأ
 الاول بوجود اخرى في المرتبة الثانية ثم موجودات ويمكن ان يصدر من المبدأ
 الاول بواسطة واحد واحد من تلك الموجودات وبواسطة اثنين اثنين
 ثم ثلثة موجودات كثيرة وكذلك نفرض مثل ذلك من المعلوم الاول والمعلوم الثاني
 والما كانت في المرتبة الثالثة هذه الكثرة كانت في الرتبة الاولى كثرة غير متساوية
 وهذا وجه لطيف اما الاسئلة الشفعية فاعلم على قوله سائر اول واولها
 تخار ان اتضاف هيئة الامكان بالوجود وعلى سبيل الامكان ولا يتم ان التمس
 لازم وانما يلزم ان لو كان المكان الامكان موجودا او لما كان فردا
 نوع موجودا لم يلزم ان يكون كل فرد من ذلك النوع موجودا وانما ينبغي
 قوله سوال ثان وهو ان كلام القدم ليس ان جهات الكل موجود

بل أرادهم ان المعلوم الاول باعتبار هذه الجهات على وجودها وهذه الجهات
 شروط ومن الجائز ان يكون الزوال وعدمية وانها على قولها ان
 وهو انه لا قابل بين العقل مخففة في العشرة والزيادة على هذه الجهات
 بل الثابت عندهم ان ليس اقل من العشرة وفي جانب الزيادة يمكن
 عقول غير شامية وراعيها على قولها ان فاس وهو انه قد تصور ان
 جهة صدور الفلك ثمة على كثرة سببها منظم اوضاع الفلك ووجهها
 قولها ان الساعات وهو ان عليه العقل النفع لهذه الامور المتعددة
 الجهات متعددة غاية التعداد كما فصلناه وذلك في الوجهين وتصور
المسئلة الثالثة في حدوث العالم الفلاسفة ما قالوا ان العالم قديم
 بل العالم عندنا محدث ولكن معنى الحدوث عندهم انه يمكن الوجود ولداه
 الوجود لغز وحدث بهذا المعنى متفق عليه من المسلمين الفلاسفة كقولهم
 الخلف في آقروهي عند المسلمين حركات الافلاك ودوراتها منتهية الى
 وكونه لا يكون قبلها حركة ودورة واما عند الفلاسفة كل دورة سبوقية
 بدورة لغز لا الى نهاية واتيهم عندهم وجود العالم معلول بوجود البارئ
 وذات الوجود بدو انه في لا يتصور وجود البارئ ثم الادعاء لموجود
 واما عند المسلمين فان البارئ ثم وجوده لم يكن في موجوده فظهر
 هذا ان من اطلاق الفلاسفة الحدوث على العالم لا يرشح الترتيب منهم ومنها

واما الاول

واما اوله اهل الاسلام على حدوث الاجسام كثيرة ونحن نوز بعضها
 وهو انه لو كان جسم ارضي فاما ان يكون ذلك الجسم متحركا او ساكنا لا يجوز
 يكون متحركا لان حقيقة الحركة هي الانتقال من حال الى حال متبوعين
 الحقيقة بغير ما لازم لها والسبوقية بالغير للشيء الا ان في فالحق في الحركة
 والارضية في قطر استحال تحرك الاجسام في الارض بل في ان يكون
 ساكنا لان الاجسام عند خضم اما فلكي واما غيري اما السكون على الفلكيات
 في على انصفايات تجاز وقد اوضحنا ان ثبوت الحركة في الارض في
 قسرين ان وجود الجسم في الارض في اما السبوقية التي اوردنا الفلاسفة على
 السدناء لها تخصيص خلق العالم بوقت معين اما في اول الامر
 غير جائز لان قبل خلق العالم عدم محض ولا امتياز في العلم المحض لا
 اختصاص فيه واثنا اذ في حال الرجوع احد طرفي الممكن في الاخر
 بل مرجع في بهية العقل فظهر ان العالم لو كان محدثا لم يخل من هذه
 الصنمين ولما كان القسمان محالين كان حدوث العالم اذ في حال
 واما الجواب عنها فهو انه لم يجوز ان يرجع القادر الخا راحد الطرفين على
 الا في بل مرجع وهذا ايضا لازم عليكم لان اجزاء الفلك لو كانت متساوية
 في الطبيعة فاختصاص كل واحد من اجزائها من جانب الفلك لا محالة ترجع طرفي
 الممكن على الا في بل مرجع وايضا التماس المنفصلان عند الوهم من الفلك

المثل حتى نفوز العكس الخارج المتركز يكون احد من المسمي كثيرا والآخر قريبا
 ترجع بلا مرجح لان طبيعة كل اجزائه واحدة ومن جملة المعارضات لعين
القطب والمنطق والمجهر وهما معارضات كثيرة ذكرناها في كتابنا البسيط
 وما ينبغي ان لا شك في ان العالم محدث وقبل حدوثه ممكن الوجود لذاته
 والا لكان ممسح الوجود لذاته وجب يتقلب الحس لذاته واجباله انه
 ولما كان ممكنا فامكانه صفة وجودية او عدمية فان كان عدميا لم
 ان يكون الامتناع ثبوتيا وثبوت الامتناع مرجح لثبوت الممتنع فالممتنع
 لذاته ممكن لذاته منفرد ان كان ثبوتيا وهو غير اقصد القادر واللاق
 القادر يمكنه ايجاد الممكن ولا يمكنه ايجاد الممتنع فلو امتياز الممكن من الممتنع
 في نفسه بامر عايد اليه لم يكن اقصد القادر على ايجاد الممكن او (الاقصد
 على ايجاد الممتنع) فظهر ان امكان الوجود وصف ثبوتي غير ممكنه القادر
 ايجاد فذلك وصف محتمل فمحتمل ان كان هو الحدث عاد الكلام في
 قدما اما الكواب منها فهو ان لا شك وجوب قيام الصفه بالوجود
 وصفا شيئا بنفي ولا يجوز قيامها بغيره فمدى الاستدلال ان الحدث
 وجوده ممكن الوجود فالعدم موصوف حال عدمه بامكان وجوده
 الامكان اما معدوم واما موجود فان كان معدوما لم يكن له معنى بالتحقق
 وان كان موجودا يلزم قيام الصفه الموجوده بالمحل المعدوم وليس ان

يقول

يقول لما كانت الصفه موجودة ينبغي ان يكون المحرّف موجودا وان
 قيل لا نقول ان المعدوم حال العدم ممكن الوجود لكن نقول ان الحدث
 قبل وجوده له امكان في الجملة ولما كان له صفه ثبوتية لا بد له من محل
 اجيب بان دعوى الامكان المطلق بلا تعيين الموضوع غير ممكنه وجب
 تعيين موضوع الامكان فان كان هو الحدث فالحديث قبل حدوثه
 ممكن الوجود ولا شك ان قبل حدوثه معدوم فكان المحكوم عليه بالامكان
 معدوما ولما كان الامكان صفه معدومه استحالة ان يكون صفه ثبوتية
 ولا حاجة الى محمل ثابت وان كان موضوع الامكان شيئا غير الحدث
 موجودا فذلك هو المصدر في الصفه وان قيل لا يتم ان الامكان
 صفه ثبوتية والى ذلك وجهان الاول لو كان الامكان موجودا
 لزم ان يكون له امكان آخر يلزم انتم انتم المعدوم محكوم عليه بالامكان
 وصفه شيء يستحيل حصوله في غيره فلو كان الامكان وصفه ثبوتيا لزم
 قيام وصفه بغيره وهو محتمل سؤال ثالث لو كان الامكان مستديرا
 للمادة يلزم ان يكون للمادة مادة اخرى وان يكون العقول كلها مادة
 وليس قال ان الحاجة الى المادة انما هي للحدث لانه قبل حدوثه لم يكن موجودا
 ولا بد للامكان من محل فلا بد من محتمل فيكون محتمل لذلك الامكان واما
 العقول المادة لما كانت قديمة فامكانها قائم بذاتها فلا حاجة لها الى

الآلة اجيب بان محل امكنها لو كان ذو انها فامكانها متوقفا على
لكن وجودها بالغير وامكانها لذاتها والموقوف على ما بالغير متاخر عما
بالذات فامكانها متاخر عن وجودها ومقدم عنه ههنا وقال انها
ان تقدم الباري ثم على العالم اما بالزمان واما لا بالزمان فالحال
بالزمان يلزم من تقدم الباري ثم تقدم الزمان ولكن قيل ان تقدم الباري
على العالم ليس بقدم عدم العالم ووجود الباري يجيب بان عدم العالم
بعد وجوده قد يحصل مع ذاته البديهي فعدم العالم ووجوده بديهي
قد حصل مع ان العالم بهذا الاعتبار لا يكون محمداً فثبت انه لا يوجد
الباري وعدم العالم متداخلاً وهو القبيحية ومثل القبيحية ليست بمعنى
الاعتبار الذهني وهو لا يطابق ما في الخارج والافعال باري ثم تقدم
في ذاته على العالم فلا بد وان يكون وصف في الخارج وليس هو لها صف
لانه يقتصر الاقدم الذي هو عدمي لكونه بحيث يصح حمل على المعدوم
والمحول على المعدوم معدوم فهو متوقفي فهو مستبعد محلاً ثابتاً فاذ
قد وجد المتقدم على كون قابلاً لهذه القبلية لذاته وذلك الحاصل بالزمان
فقد وجد قبل اول الكواشف زمان والجواب الذي ذكرتموه ان
المتاخر افتقار الكدوث الى الزمان فمتأما ما يدل على نفي الزمان وهو
وجوده الاول ان الزمان لو وجد لكان وجوده اما في الحاضر او في المستقبل

او في الحال والاول لان باطلان لان الماضي هو الذي كان موجوداً
الآن والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره وهو بعد لم يحضر فلم يكن البتة
وجوده الآن استحال كونه ماضياً واستقبالاً ومح ان يكون له وجود في الآن
لانه لو وجد في الآن لكان اما ان يتقبل القسمة او لا يتقبلها فان قبلها
افترض فيه جزوان فقد حصل النصف لم يكن الشا خالصاً وعند جم النصف
يكون النصف الاول انما فلا يكون الماضي من الزمان حاضراً ان لم يتقبل
القسمة كان الحاضر تاماً لا يتقسم وعند فواته يحضر شيء آخر غير متقسم
فيلزم منه تنالي الآفات وهو ما ثبت ان القول بوجود الزمان ان فثبت
بهذا الدليل بعينه يتضح نفي الحركة وهو كما برة قلت لا يقتضي الى نفي الحركة
ولكن الى انها مركبة من اجزاء لا تجزئ فان ذهبت الى مسئلة اثبات
الزمان اكمل الاعتراف بتقدم بعض الآفات على البعض وذلك التقدم يكون
زمانياً والالزام القسم في الزمان غير متساوية بحيث بعضها بالمتأخر وذلك في
حصوله المتقدم لا بالزمان فثبت ثبوت التقدم من غير حصول الزمان وذلك
متضح في قولهم ان تقدم الباري على العالم ان كان الزمان وهذه
كافية في هذا الموضع اما ما ركبته على الاستقصاء فقد ذكرتموه في بعض النسخ
الصغير ان الدليل الذي ذكره وهو ان الجسم لا ياتي ما يتحرك واما ما سكن
منظوره في ان الجسم لا ياتي في الزمان اما متحركاً واما ساكناً اذا لا زال

عبارة من الازمنة الغير المتناهية لم لا يجوز ان يكون الجسم الذي في بعض الازمنة
متحركا وفي بعض الازمنة ساكنا فاصحح ولسن سلمنا لا يجوز ان يكون الجسم الذي
متحركا في جميع الازمنة الغير المتناهية في السابق الا ان كان له الواحدة لا يجوز
ان يكون ازلما واما وجود الحركات الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية فمتحقق
كل حركة مسبوقة بحركة اخرى غير متناهية وهذا عين مراد الحكماء ولسن سلمنا
لم لا يجوز ان يكون الجسم الذي ساكنا في الازل وايضا لا يتم ان الحركة قائمة
على كل العناصر اذ قد صرحوا باستحالتها على كليتها واما الجواب الذي
عن الشبهة الاولى فنظروا فيه ايضا لان تخصيص الاجزاء ببعض الاوقات لا يمتنع
جهة مرجع الى المبدأ الاول كما في ايجاد العالم والاول لم يتحقق المبدأ
من عند التمام وهذا في بديه العقول واما النقوض التي اوردها
الانذاع لان تلك النقوض بعد النفا عليه وكما يقع الاختلاف بحسب العلل
القابلة في النظرة الثانية في المركبات حتى يفيض عليها صور مختلفة كما في
البناءية والكيوانية وغيرها كقولك يجوز ان يتصل بالافلاك صور كائنية
بحسب اختلاف التوابع النظرة الاولى وكل الصور الكائنية موجودة لان
يكون تلك الصور خارج المراكز والافلاك في تمامها الى غير ذلك
ومنه الاختلافات لم يكن بلا مرجع الى جهة العدل النافعية محجة
واما حديث التطلب المنطق والمحمور فلانها للنقض لانها امور لا وجود لها

الان لا يتم واما جوابه من الشبهة الثانية فيم فنظروا فيه اذ حاصل كلامه
معارضه في بعض المقدمات من الدليل وتوهم المعارضة هو ان امكان
الحادث سابق على وجوده وهو اما موجود او معدوم فان كان معدوما
في الخارج لم يكن محتاجا الى موضوع موجود في بطل احد المقدمات ان
كان موجودا لم يخل من ان يكون الصفة الموجودة مستندة للموضوع الموجود
او لم يكن فان لم يكن بطل تلك المقدمه وان كانت مستندة لعل الموضوع
ليس ههنا الحادث فيلزم قيام الصفة بغير الموضوع وهذا في جوابها انما
ان الامكان معدوم ولا يتم ان امكان المعدوم ليس مستند موضوعا موجودا
وانما لم يكن مستندا له اذ لم يكن متعلقا بما هو خارجي فكان دالا على وجوده
في الخارج كما لا عدام فان الغير متشكلا وان لم يكن موجودا في الخارج لم يكن له
متعلق بموضوع خارجي كان دالا على وجوده خارجي كذلك المعدوم في القدم
وان لم يكن موجودا في الخارج الا انها يدلان على وجود ذات متضمنة لها
في الخارج فان قيل امكان كل شيء اذ كان لذاته كان عارضا لذلك الشيء
وهو ليس بجوهرية لغير ذلك الشيء اجيب بان لا يمكن الحادث اعتبارا
من حيث الذات وبهذا الاعتبار يكون تلك ههنا الحادث اعتبارا من
حيث انه متعلق بالغير وبهذا الاعتبار موضوعه الامكاني وهو الذي يقال ثانيا
لا يتم عدمية الامكان الظاهر ثابت الامكان وتوهم المقدمات في

الدليل مستدرك اجيب بانه انيات الحكيم ليسوا بمعتبرين لاثبات الحقائق
وانما هم مقدمون رادوا الامام على انهن لا يتيم اذ لا يتم ان الاشياء تنفصل
الامكان بل الامكان الذي يصدق على الاشياء والوجوب وانما
لا يتم انه لو كان معدوميا كان الاشياء بثبوتها اذ لا يلزم من عدم احد
المتبقيين وجود المتبقي الآخر وارتفاع المتبقيين في الصدق مع الثاني
الوجود واعلم ان الاستدلال على هذا المقام تارة بالامكان الذاتي
واخرى بالامكان الاستعدادي والدليل الذي يمكن حمله على الاول
اما الوجه الاول فهو ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود والآن لم
الانتقال من الاشياء الذات الى الامكان الذاتي والامكان وجوده
ليس نفس قدرة القادر والآن لم ان يكون تحليل قدرة القادر بالامكان
تحليل الشيء بنفسه فثبت ان الامكان غير قدرة القادر وليس كونه بالقدرة
عرضا اضافيا وجب ان يكون له محذور ذلك المحذور ان يكون
من الحوادث التي لا يمكن محلا لا يمكنه متعين انه معارن له ولا ينفصل
سوي هذا سواء كان الحادث محلا فيها كالمصور الاعراض او محلا
كما في النفس لا يرد على هذا الدليل سؤال سوي ان يمنع ويصدق لا يتم ان
وجود الحادث متناه الى محله وانما كان محتملا اليه اذ كان موجودا في
الخارج وهذا مع قدر اشار افضل المحققين الى جواب هذا السؤال في شرح

الاشارات وقال الامكان وجود الحادث اما الامكان وجوده في الحوادث
واما الامكان وجوده في المادة اما على الثاني فالحكم قد يسمي اذ لو كان
حادثا كان يسبقها بامكانه وامكانه لا يكون في موضوعه اصلا لان مقتضى
ان ذلك الممكن متعارف من جهة الموضوعات في المكان وجوده قائم بنفسه
واما الوجه الثاني فثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود اما
كاف في نفيان وجوده من البعد اذ لم يكن في ان كافي في نفي
ان يكون موجودا اذ لا وابد او قد فرضنا حدوثه في ان لم يكن فلابد
من شرط حادث في ذلك لزم سبق الحادث او فيلزم التمسك وهذا التمسك
لا يجوز ان يكون على سبيل التساوي بل على سبيل التباين وذلك الحادث
انما يكون موجودا اذ كان كل حادث من الحوادث المتناهية موجودا في
العدم وكما وجبت الحوادث متناهية وجود ذلك الحادث قربا من
افاضة البعد اياه الى ان يتهيأ لصدور الحادث موجودا او يتهيأ هذا
التعريف البعد من افاضة البعد الامكان استعدادا لانه كيفية قرب من
افاضة المعلول لا يستلزم ان لذلك الوقت البعد موضوعا في الخارج وذلك الموضوع
هو المادة ومن هذا قد يتبع جواب السؤال الثاني والثالث ايضا
لان الامكان الحادث في المكان وجوده في الاخر الخارج في كل مكان العقول
فانه متعلق بمهيأته والامكان اذ الامكان اذ اعتبارا بتوقفه على

تحقق المحسوس والوجود في العقل وتقديمه على الوجود الخارجي على منصف العقل
يحكم أولا بالامكان ثم بالاجتماع الى الوتر ثم بالوجود الخارجي لان
الامكان موجود في الخارج مستقدا على وجود المحسوس في الخارج واكثره الا
التي اوردها الامام من جهة انه لم يفرق بين الامور الذهنية والوجود
الخارجية واما ما قال ان الزمان لو وجد لكان وجوده اما في الماضي
او في المستقبل او في الحال والاولان باطلان الى انهما لم يتصور فيهما الا بالام
الحاضر فان الزمان ليس موجود في زمان فضلا عن ان يكون ماضيا او
مستقبلا او حالا بل الزمان موجود في حيزه الوجه ان يقال لكان
الزمان موجودا لكان اما ماضيا او مستقبلا او حالا لكان لا يكون
ان يكون ماضيا او مستقبلا قوله لان الماضي هو الذي كان حاله
صار معدوما والمستقبل معدوم فان اردتم انه ليس موجودا اصله فهو
وان اردتم انه ليس موجودا الآن فتم ولكنه لا يلزم من اشتداد
اشياء الاعم سلبناه لكن نختار ان الان يتقبل العتمة قوله لو انقسم
لم يكن جميع اجزاءه بالفضل فلم لا يجوز ان يكون الوجود منقسما بالوحد
انه لا يكون قادرا قوله فان ذهب الى اثبات الزمان لزم الاثر
بمقدم الاثبات على بعض ذلك التقدم لا يكون زمانيا والالزام التمسكنا
لان التمسك وانما يلزم لو كان للتقدم والتأخر العارضان لا جوار الزمان

باعتبار زمان آخر وهو مجموع بل المقدم والتأخر انما يلزم ان الزمان بعبارة
الزمان المتغير لها واما وجودها للزمان بنحسب وفي هذه الواضع
كثرت ودقائق الا ان هذا المختصر ليس موضع ايراد وهذا اذا نظر
والا فالحق الصريح هو ان العالم محدث والباري تفاعل في تارة العالم
متغير ولا شيء من المتغير يارزى اما الصغرى فلاننا نشأ هذه الحركة والكنة
والتغيرات في العالم واما الكبرى فلان التغيرات حادثة ولا شيء من تلك
بارزى ولما ثبت ان العالم محدث ثبت ان الحق تفاعل في تارة الزمان
موجبا بالذات لكان العالم قد ما وقد بان بطلانه وانه والى التمسك
في استقصا الحق بالتحقيق **التمسك الرابع** في احوال حساب فيها اربع مسائل
السلسلة الاولى في اثبات الجزء الذي لا يتجزى قال الرازي الكبير
انه اذا كانت كائنا شهورا فلا اشتغال باذلة المبتدئين اولى منها ما قالوا
ان الحركة لو كانت مركبة لكانت من اجزاء وكل منها غير قابل للتقسيم
المقدم من التالي مثلا اما بان المقدم هو ان الحركة لما كانت مركبة
اجزاء ككرة فالقدر الذي ينطبق على كل واحد منها من السافة اما
منقسم او غير منقسم فان كان منقسما فاجزاء الذي من الحركة ينطبق في القطع
على النصف الاول من جزء السافة مقدم على ما يقطع النصف الثاني فليعلم
انقسام الحركة وقد فرضناه غير منقسم ولما بطل هذا القسم يلزم ان يكون

كل مقدار من غير ان يتغير في مقدار الحركة غير متساوية
من اجزاء الاخرى واما وضع من المقدم فهو ان لا يكون الحركة
في الخارج والداخل حال الجسم بعد فرض الحركة في قبل
منها فكلما بعد فرض الحركة ثبت ان الحركة موجودة ولا يمكن ان
تكون في الوجود دون واحدة من الوجود منها في زمانها
فما وجد في زمانها اما متقسم او غير متقسم فان كان
متقسما كان له جزآن ولا يمكن ان وجد
الجزء الاول في زمان الثاني لم يوجد بعد ولو وجد
الجزء الثاني في زمان الاول فمتقسما فالذي فرضناه موجودا
لم يكن موجودا بل الوجود بعض منه قد فرضناه
انه تمام موجود متقسم ايضا فكلما في هذا بعض
الكلام في العمل فكلما في كل جزء من اجزاء الحركة اذا
انقسم لم يكن موجودا تمامه فالوجود منها لم
يكن متقسما فكلما في بعضه قد فرضناه غير متقسم
فعدم ان الحركة متحركة من اجزاء لا يتقسم قال
الرازي الصغير لم يكن مقول بالاشياء على معنيين
الاول امتداد متقسم من المبدأ الى المسمى وسر الحركة
هذه الاشياء قطعها وليس بوجود في الخارج لان
الحركة دامت في الحركة ولم يصل الى المسمى
لم يحصل ذلك الامتداد تمامه واذا بلغت المسمى انقطع
بل في غير وجود الثاني الذي لان للحركة نسبة
الى اجزاء المتركيبين فلو كانت الى اجزاء
الذي يدرك فاذا ارسلت نسبتها في الخيال كمثل امر
متعدد من اولها

الى آفاقها والمعنى الثاني انه لو فرض المتحرك
منها من المبدأ الى المسمى في الحركة
هذه الاشياء رتوسا والحركة بهذه المعنى
شخص موجود في الخارج مستقيم فيها من المبدأ
الى المسمى لكن غير متحرك لا يكون في حد من
حد الجسم في الآتي واحد حيث لم يكن قبله ولا
بعده في ذلك الحد المتطابق للجسم انما هو الحركة
بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلما انتهت
هذه الحركة في الزمان لم يكن الحركة ان كان
المتوسط لا يتم ان الموجود منه جزايل الحركة
بمعنى المتوسط لانه اصله في الوجود والتدريج
انما هو الحركة بالمعنى الاول هو معنى القطع
هذه الحركة في المقام ولكن سلكنا ان يادركه
والجسم وجوده في الزمان لكن هذا ما ينبغي
وهو ان كل متحرك فان يحسب غريبه وقد امره
خلفه فلا بد من قبول القضية كسما الوهمية
فالقول بوجود متحرك لا يتقسم لوجه من الوجوه
الخاصة لا بتقسيمه في العقل في ان الجسم كما كان
قابلا للتقسيم الوهمية قابل للتقسيم الانشائي
فانما هو متقسم في ان الجسم ان الجسم المتقسم
في اجزاء كل منها قابل للتقسيم الوهمية لكن غير قابل
للتقسيم الانشائي وقد اجتمع ابو علي في كتابه
الشفا والاشارة على نفي هذا المذهب في حجة
ان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للتقسيم الوهمية
لا في شئ من نقصان وكما جاز ان يكون نصف
هذا الجزء من نصف ذلك الانشائي انما كان
لكل جزء ان يكون من تقسيم جزء واحد
منه انشائي وكما جاز ان يكون

في العقل

بين نضج جز واحد اتصال رافع للتعذر والان جميع الاجزاء لها طبيعة واحدة
 ولها مهية واحدة لان مهيتها انما هي مهية الجسمانية وهي في الجسمانية
 التي احكم مشر فعلنا ان كل جاز على احد منها جاز على كلها فظهر ان قبل
 العشرة الاولى قبل العشرة الثانية كما في الحقيقة قال الرازي الكبير ان هذه الحجة
 عدة اعراض الاول ان بنا هذه الحجة على ان الاجزاء ارجسية
 متساوية في تمام الماهية هذا غير مبرهن لان جاز في العقل ان يكون مهية
 مختلف الجز والاف ومتى كان كذلك لم يلزم من صحة الاتصال على الجزية
 على نضج جز واحد وان استدل على تساويها في تمام الماهية في جسمانية
 واحدة الاجزاء متساوية فيها ولا مهية لها سواء في موضوع اختلاف في موضوع
 الا شئ غير الجسمانية ذلك الشئ اما صورة قايمة بالجسم واما اعراض قايمة به وعلى
 لم يكن احد في تلك الاجسام من حيث انها اجسام اجب بان ما ذكرتم من ان كل
 ما يجوز على الاجسام كلها موضع لازم ان يكون الاجسام العنصرية قابلة لتكون
 عندكم ايضا وليس عندكم من هذا بان اجسام العنصرية وان كانت واد اجسام
 في الجسمانية كقوة العنكيات في القوة لمادة العنصرية تقول لم لا يجوز ان يكون
 منها مادة في القوة لمادة الاجزاء الا في ذلك لا يلزم ان يصح على كل واحد منها ما يصح
 انما ان مدار كل واحد على ان اجسام متساوية في الجسمانية الكلام قبل الحجة وان
 ولكن الجواب تمام لا على كونه لان الجسم الذي يزعم انه محسوس من محسوس بل

ولا يحل للنفس انما المحسوس اعراض قايمة به كالمقدار غيره ووجه نقول ان المحسوس
 في المقدارية لكن لم قلتم انه يلزم من تساوي المقدار استواء في تمام الماهية
 يلزم من استواء في اللوام استواء في اللزومات ثبت ان الاجسام باسرها متساوية
 في المقدار وفي قول المقدار وفي وجوب الحق في الجزية والمكان والوضع لكل
 الاجسام الجسمانية واللام يلزم الحكم بتساوي اجسام في مهية واعلم ان وقع السؤال
 بالبرهان في غاية الصعوبة الثالث ان اجزاء الجسم وان كانت متساوية في مهية
 ان كل واحد كسبب تهيئة تشخصه في تلك الاجزاء باسرها متساوية في تمام
 منها بخلاف الاخر في تهيئة ما به التميز غير ما به التميز في تهيئة كل واحد منها
 التي هي المقدارية من تلك الافراد ولا يتبين هذا القول كل جز وان كان من جنس
 الجسمانية بل حكم كان الاجزاء الباقية قابلة لذلك لا يجوز ان يمتنع كل جز من تلك
 ان افراد النوع الواحد ان تساوت في تمام الماهية كقوة العنكيات في تمام
 اجزاء العنكيات في تلك الحكم او كان معاينة وعلى التقديرين لا يلزم ان يصح على كل
 الفرد الا في الرابع ان لازم ان يصح على كل فرد من نوع ما يصح على الفرد الا في
 اتصال الاعراض لان السواد القايمة بهذا الجسم على السواد القايمة بذلك الجسم
 مع هذا السواد ان يعقوب بهذا الحد ايضا وبذلك هذا السواد في اتصال الاعراض
 والقياس الجسمانية لم يلزم من تساوي جوارحه ان يكون لها في تمام جوارحه
 الانسواء كقوة بالتمام اليها مشتملة كقوة في كل فرد من هذا الانسواء متساوية في تمام

في الكون العنق دبل الاستحالة والقول بالخرج فرع القول بالاستحالة واذ لم تثبت الاستحالة
 في جميع كسفات العناصر لم تثبت القول بالخرج ولما كان اثبات الاستحالة في كل
 الكسفات اصل اثبات الخراج واثبات الخراج اصل علم الطب وهذه الخجة انما
 اثبتت الاستحالة في كسفة واحدة والخجة في صورة واحدة لا يثبت الحكم العام
 فبطل اصل الطب قوله نعم ان احكام الطب الهئية لا يجوز موتها ومخرجها
 وهذا القدر لبيان هذا الباب كيف قال الرازي الصغير في تصني احوال البركبا
 وجدنا متشابهة الا بقاء ولم يكن لها حارة النار وسيلان الهواء ووردة الماء
 وجودة الارض في هذا ايراع ان لها كيفية متوسطة بين كسفات العناصر وحصول الكيفية
 المتوسطة دون الاستحالة وهذه القضية لا يكون من البديهة والتشبه
 عليها بعض الصور كما ذكره قوله ان اصل الطب واسطه هذا بطل من قبل
 ان اصل غريب **المقال السادسة** في النفس قال الرازي الكبير ونحن نبين في
 هذه المقالة ان النفس مدرك للجزئيات لان اكثر ما احتج ابي علي في علم النفس
 مبني على ان النفس مدرك للجزئيات وهذا بطله والبرهان عيان انه يمكننا
 حمل الكل على الجزئي بحيث يحكم بان هذا الشخص ان كان واقفا على اليقين لا بد
 وان يحضره المتعقبي عليها فنيشأ شي يدرك الكل والجزئي معا لكنه المدرك للكل
 هو النفس فلهذا مدرك للجزئيات هو النفس وهذا البرهان مع وجازته وقبحه
 ما قاله ابو علي في كتاب النفس بطولها ومن لاحظوا من علم الحكمة واطلع على اصولها

على هذا

علم بهذا الكلام ان ما قاله ابو علي في اثبات النفس الارضية والجزئية العقلية
 وان خفا هذه البرهان عليه مع ظهوره من العجب العجيب واطلنا عليه في
 بحكم السعادة الازلية قال الرازي الصغير كلاما شاملا وجدد اربابا يفتنون في
 النفس مدركه للكل والجزئيات لكن صور الكليات منطوية في صور
 الجزئيات في الآلات والحواس وحكم الحكم على الجزئي ليس بواجب في هذا
 ونحن قد حررنا فيما سلف من هذا المعنى فلا نعيد



خرج من كتابه هذه الاقوال لاصح العباد الى فضل الله العز

- مسعود بن فضل الله الحسني الهادي
- جبل محمد ودام فضل الله الهادي
- وسعود الله في الرعي في
- دار الطائفة الصفياء في
- عن الحدائق في
- شهر سنة
- الحدائق
- ١١٩١

الذي في كتابه
 العقل في ادراك
 وهو النفس في
 الادراك



قائمه حساب من افعال النجوم

واما النسبة الثانية وتقال لها نسبة المؤلفه والاساليب الثانيه التي تقاسر
في ضاء التاميف غير المسمى في ان يكون نسبة فضل الاكظم على الاوسط
الفضل الاوسط على الاصغر كنسبة الطرف الاكظم الى الطرف الاصغر كما بينت
والاربعة والستة فان نسبة الاثنين وهو فضل الاكظم على الاوسط الى
الواحد الذي هو فضل الاوسط على الاصغر كنسبة السبعة التي هي فضل الاكظم
الثلاثة التي هي اصغر ومن خواص هذه النسبة ان مفروب مجموع الطرفين
في الاوسط مثل ضعف احد الحاشيتين في الاخرى وايضا مفروب الوسط
في الاكبر مثل مفروب ضعف الوسط في الاصغر ومثل مفروب واحد الطرفين
في الاخر ومثل الاكبر وطريق استخراج واسطة ان نظرب الاكثرتين
بين الاكظم والاوسط في الاصغر وتقسيمه على مجموعها وتريد الخارج على
الاصغر ليحصل المقسم مثلا اذا ضربنا الاكثرتين من السبعة والثلاثة
وهو ثلثه في الثلثة حصل تسعة فاذا قسمناه على مجموع النسبة والثلثة على
النتيجة خرج واحد فاذا زدناه على الثلثة حصل اربعة وهو الوسط
وطريق استخراج الاصغر من الوسط والاكظم ان نظرب الفضل من الاكظم
والاوسط في الاوسط ونقسمه على مجموع الفضل والاكظم ونقسم الخارج من
الاوسط مثلا الشاخصين ١٨ و ٩ او ٩ ضربناه في نفسه حصل ٨١ قسمناه



مجموع الشاخص والاكظم وهو ٢٧ فخرج ثلثه نقصا من الوسط بقي ٩ وهو الاوسط
طريق استخراج الاكظم ان نظرب فضل الاوسط على الاوسط في الاوسط ونقسمه على
على فضل الاوسط على الاكظم ونزيد الخارج على الاوسط ليحصل الاكظم كما بينت
٩ والاوسط ٩ الفضل ٩ مفروب الشاخصين الاوسط ٢٧ قسمه على الواحد
وهو فضل الاوسط على الفضل خرج ٢٧ بعينه فاذا زدناه على ٩ الاوسط حصل
٣٦ وهو الاكظم **رواية** حكاه المشهور عند الجمهور في وجبة الستة التي هي
يكون بهذه النسبة وحاشا وان افاد ان وجه نسبة ان الانفعال في ضاء التاميف
بم اعمه واسطة تلك النسبة ثم قال فكل ان يكون وجه نسبة ان نسبة الطرف من الطرفين
نسبة النصفين وهذا الباطن غير ظاهر فان النسبتين واحد ولا يوافق نسبة بينهما
ومثل هذا الذي هو مثل هذا العظيم والحكمة من العلم كذا او شئت ان تراه
الناقول ولا بعد ان يكون هي ما التفت به اذ في منها فكل العادة ما يرد في
نسبة الطرفين ما التفت منه نسبة النصفين ولا يذهب عليك ان كلامها كما انه صحيح في
الصحيح صحيح في الكفر من الصحيح غير صحيح انه غير صحيح في غير صحيح ان طرف الاكظم نظر
ان هذه القاعدة فقط ايات ظهر اسمها في ذلك حيث قال في حودر باب
تاليفيت فتدنه وبيع كجوي ثالثا انما طرف على صحيح كمال دوري واسطة
بدل اصغر ٩ كجوي ثلثه زمره زمره اقرني ام مسيح كمال دور كجوي
على ما سياتي هو مجموع الاعداد متبدا من الواحد اليه راجع منه الى الجسد ١٨
وذلك المجموع حريم هذه الصورة ٣٣ ٥ ٩ ١٨ ٢٧ ٣٦ ٤٥ ٥٤ ٦٣ ٧٢ ٨١ ٩٠ ٩٩ ١٠٨ ١١٧ ١٢٦ ١٣٥ ١٤٤ ١٥٣ ١٦٢ ١٧١ ١٨٠ ١٨٩ ١٩٨ ٢٠٧ ٢١٦ ٢٢٥ ٢٣٤ ٢٤٣ ٢٥٢ ٢٦١ ٢٧٠ ٢٧٩ ٢٨٨ ٢٩٧ ٣٠٦ ٣١٥ ٣٢٤ ٣٣٣ ٣٤٢ ٣٥١ ٣٦٠ ٣٦٩ ٣٧٨ ٣٨٧ ٣٩٦ ٤٠٥ ٤١٤ ٤٢٣ ٤٣٢ ٤٤١ ٤٥٠ ٤٥٩ ٤٦٨ ٤٧٧ ٤٨٦ ٤٩٥ ٥٠٤ ٥١٣ ٥٢٢ ٥٣١ ٥٤٠ ٥٤٩ ٥٥٨ ٥٦٧ ٥٧٦ ٥٨٥ ٥٩٤ ٦٠٣ ٦١٢ ٦٢١ ٦٣٠ ٦٣٩ ٦٤٨ ٦٥٧ ٦٦٦ ٦٧٥ ٦٨٤ ٦٩٣ ٧٠٢ ٧١١ ٧٢٠ ٧٢٩ ٧٣٨ ٧٤٧ ٧٥٦ ٧٦٥ ٧٧٤ ٧٨٣ ٧٩٢ ٨٠١ ٨١٠ ٨١٩ ٨٢٨ ٨٣٧ ٨٤٦ ٨٥٥ ٨٦٤ ٨٧٣ ٨٨٢ ٨٩١ ٩٠٠ ٩٠٩ ٩١٨ ٩٢٧ ٩٣٦ ٩٤٥ ٩٥٤ ٩٦٣ ٩٧٢ ٩٨١ ٩٩٠ ٩٩٩ ١٠٠٨ ١٠١٧ ١٠٢٦ ١٠٣٥ ١٠٤٤ ١٠٥٣ ١٠٦٢ ١٠٧١ ١٠٨٠ ١٠٨٩ ١٠٩٨ ١١٠٧ ١١١٦ ١١٢٥ ١١٣٤ ١١٤٣ ١١٥٢ ١١٦١ ١١٧٠ ١١٧٩ ١١٨٨ ١١٩٧ ١٢٠٦ ١٢١٥ ١٢٢٤ ١٢٣٣ ١٢٤٢ ١٢٥١ ١٢٦٠ ١٢٦٩ ١٢٧٨ ١٢٨٧ ١٢٩٦ ١٣٠٥ ١٣١٤ ١٣٢٣ ١٣٣٢ ١٣٤١ ١٣٥٠ ١٣٥٩ ١٣٦٨ ١٣٧٧ ١٣٨٦ ١٣٩٥ ١٤٠٤ ١٤١٣ ١٤٢٢ ١٤٣١ ١٤٤٠ ١٤٤٩ ١٤٥٨ ١٤٦٧ ١٤٧٦ ١٤٨٥ ١٤٩٤ ١٥٠٣ ١٥١٢ ١٥٢١ ١٥٣٠ ١٥٣٩ ١٥٤٨ ١٥٥٧ ١٥٦٦ ١٥٧٥ ١٥٨٤ ١٥٩٣ ١٦٠٢ ١٦١١ ١٦٢٠ ١٦٢٩ ١٦٣٨ ١٦٤٧ ١٦٥٦ ١٦٦٥ ١٦٧٤ ١٦٨٣ ١٦٩٢ ١٧٠١ ١٧١٠ ١٧١٩ ١٧٢٨ ١٧٣٧ ١٧٤٦ ١٧٥٥ ١٧٦٤ ١٧٧٣ ١٧٨٢ ١٧٩١ ١٨٠٠ ١٨٠٩ ١٨١٨ ١٨٢٧ ١٨٣٦ ١٨٤٥ ١٨٥٤ ١٨٦٣ ١٨٧٢ ١٨٨١ ١٨٩٠ ١٩٠٩ ١٩١٨ ١٩٢٧ ١٩٣٦ ١٩٤٥ ١٩٥٤ ١٩٦٣ ١٩٧٢ ١٩٨١ ١٩٩٠ ٢٠٠٩ ٢٠١٨ ٢٠٢٧ ٢٠٣٦ ٢٠٤٥ ٢٠٥٤ ٢٠٦٣ ٢٠٧٢ ٢٠٨١ ٢٠٩٠ ٢١٠٩ ٢١١٨ ٢١٢٧ ٢١٣٦ ٢١٤٥ ٢١٥٤ ٢١٦٣ ٢١٧٢ ٢١٨١ ٢١٩٠ ٢٢٠٩ ٢٢١٨ ٢٢٢٧ ٢٢٣٦ ٢٢٤٥ ٢٢٥٤ ٢٢٦٣ ٢٢٧٢ ٢٢٨١ ٢٢٩٠ ٢٣٠٩ ٢٣١٨ ٢٣٢٧ ٢٣٣٦ ٢٣٤٥ ٢٣٥٤ ٢٣٦٣ ٢٣٧٢ ٢٣٨١ ٢٣٩٠ ٢٤٠٩ ٢٤١٨ ٢٤٢٧ ٢٤٣٦ ٢٤٤٥ ٢٤٥٤ ٢٤٦٣ ٢٤٧٢ ٢٤٨١ ٢٤٩٠ ٢٥٠٩ ٢٥١٨ ٢٥٢٧ ٢٥٣٦ ٢٥٤٥ ٢٥٥٤ ٢٥٦٣ ٢٥٧٢ ٢٥٨١ ٢٥٩٠ ٢٦٠٩ ٢٦١٨ ٢٦٢٧ ٢٦٣٦ ٢٦٤٥ ٢٦٥٤ ٢٦٦٣ ٢٦٧٢ ٢٦٨١ ٢٦٩٠ ٢٧٠٩ ٢٧١٨ ٢٧٢٧ ٢٧٣٦ ٢٧٤٥ ٢٧٥٤ ٢٧٦٣ ٢٧٧٢ ٢٧٨١ ٢٧٩٠ ٢٨٠٩ ٢٨١٨ ٢٨٢٧ ٢٨٣٦ ٢٨٤٥ ٢٨٥٤ ٢٨٦٣ ٢٨٧٢ ٢٨٨١ ٢٨٩٠ ٢٩٠٩ ٢٩١٨ ٢٩٢٧ ٢٩٣٦ ٢٩٤٥ ٢٩٥٤ ٢٩٦٣ ٢٩٧٢ ٢٩٨١ ٢٩٩٠ ٣٠٠٩ ٣٠١٨ ٣٠٢٧ ٣٠٣٦ ٣٠٤٥ ٣٠٥٤ ٣٠٦٣ ٣٠٧٢ ٣٠٨١ ٣٠٩٠ ٣١٠٩ ٣١١٨ ٣١٢٧ ٣١٣٦ ٣١٤٥ ٣١٥٤ ٣١٦٣ ٣١٧٢ ٣١٨١ ٣١٩٠ ٣٢٠٩ ٣٢١٨ ٣٢٢٧ ٣٢٣٦ ٣٢٤٥ ٣٢٥٤ ٣٢٦٣ ٣٢٧٢ ٣٢٨١ ٣٢٩٠ ٣٣٠٩ ٣٣١٨ ٣٣٢٧ ٣٣٣٦ ٣٣٤٥ ٣٣٥٤ ٣٣٦٣ ٣٣٧٢ ٣٣٨١ ٣٣٩٠ ٣٤٠٩ ٣٤١٨ ٣٤٢٧ ٣٤٣٦ ٣٤٤٥ ٣٤٥٤ ٣٤٦٣ ٣٤٧٢ ٣٤٨١ ٣٤٩٠ ٣٥٠٩ ٣٥١٨ ٣٥٢٧ ٣٥٣٦ ٣٥٤٥ ٣٥٥٤ ٣٥٦٣ ٣٥٧٢ ٣٥٨١ ٣٥٩٠ ٣٦٠٩ ٣٦١٨ ٣٦٢٧ ٣٦٣٦ ٣٦٤٥ ٣٦٥٤ ٣٦٦٣ ٣٦٧٢ ٣٦٨١ ٣٦٩٠ ٣٧٠٩ ٣٧١٨ ٣٧٢٧ ٣٧٣٦ ٣٧٤٥ ٣٧٥٤ ٣٧٦٣ ٣٧٧٢ ٣٧٨١ ٣٧٩٠ ٣٨٠٩ ٣٨١٨ ٣٨٢٧ ٣٨٣٦ ٣٨٤٥ ٣٨٥٤ ٣٨٦٣ ٣٨٧٢ ٣٨٨١ ٣٨٩٠ ٣٩٠٩ ٣٩١٨ ٣٩٢٧ ٣٩٣٦ ٣٩٤٥ ٣٩٥٤ ٣٩٦٣ ٣٩٧٢ ٣٩٨١ ٣٩٩٠ ٤٠٠٩ ٤٠١٨ ٤٠٢٧ ٤٠٣٦ ٤٠٤٥ ٤٠٥٤ ٤٠٦٣ ٤٠٧٢ ٤٠٨١ ٤٠٩٠ ٤١٠٩ ٤١١٨ ٤١٢٧ ٤١٣٦ ٤١٤٥ ٤١٥٤ ٤١٦٣ ٤١٧٢ ٤١٨١ ٤١٩٠ ٤٢٠٩ ٤٢١٨ ٤٢٢٧ ٤٢٣٦ ٤٢٤٥ ٤٢٥٤ ٤٢٦٣ ٤٢٧٢ ٤٢٨١ ٤٢٩٠ ٤٣٠٩ ٤٣١٨ ٤٣٢٧ ٤٣٣٦ ٤٣٤٥ ٤٣٥٤ ٤٣٦٣ ٤٣٧٢ ٤٣٨١ ٤٣٩٠ ٤٤٠٩ ٤٤١٨ ٤٤٢٧ ٤٤٣٦ ٤٤٤٥ ٤٤٥٤ ٤٤٦٣ ٤٤٧٢ ٤٤٨١ ٤٤٩٠ ٤٥٠٩ ٤٥١٨ ٤٥٢٧ ٤٥٣٦ ٤٥٤٥ ٤٥٥٤ ٤٥٦٣ ٤٥٧٢ ٤٥٨١ ٤٥٩٠ ٤٦٠٩ ٤٦١٨ ٤٦٢٧ ٤٦٣٦ ٤٦٤٥ ٤٦٥٤ ٤٦٦٣ ٤٦٧٢ ٤٦٨١ ٤٦٩٠ ٤٧٠٩ ٤٧١٨ ٤٧٢٧ ٤٧٣٦ ٤٧٤٥ ٤٧٥٤ ٤٧٦٣ ٤٧٧٢ ٤٧٨١ ٤٧٩٠ ٤٨٠٩ ٤٨١٨ ٤٨٢٧ ٤٨٣٦ ٤٨٤٥ ٤٨٥٤ ٤٨٦٣ ٤٨٧٢ ٤٨٨١ ٤٨٩٠ ٤٩٠٩ ٤٩١٨ ٤٩٢٧ ٤٩٣٦ ٤٩٤٥ ٤٩٥٤ ٤٩٦٣ ٤٩٧٢ ٤٩٨١ ٤٩٩٠ ٥٠٠٩ ٥٠١٨ ٥٠٢٧ ٥٠٣٦ ٥٠٤٥ ٥٠٥٤ ٥٠٦٣ ٥٠٧٢ ٥٠٨١ ٥٠٩٠ ٥١٠٩ ٥١١٨ ٥١٢٧ ٥١٣٦ ٥١٤٥ ٥١٥٤ ٥١٦٣ ٥١٧٢ ٥١٨١ ٥١٩٠ ٥٢٠٩ ٥٢١٨ ٥٢٢٧ ٥٢٣٦ ٥٢٤٥ ٥٢٥٤ ٥٢٦٣ ٥٢٧٢ ٥٢٨١ ٥٢٩٠ ٥٣٠٩ ٥٣١٨ ٥٣٢٧ ٥٣٣٦ ٥٣٤٥ ٥٣٥٤ ٥٣٦٣ ٥٣٧٢ ٥٣٨١ ٥٣٩٠ ٥٤٠٩ ٥٤١٨ ٥٤٢٧ ٥٤٣٦ ٥٤٤٥ ٥٤٥٤ ٥٤٦٣ ٥٤٧٢ ٥٤٨١ ٥٤٩٠ ٥٥٠٩ ٥٥١٨ ٥٥٢٧ ٥٥٣٦ ٥٥٤٥ ٥٥٥٤ ٥٥٦٣ ٥٥٧٢ ٥٥٨١ ٥٥٩٠ ٥٦٠٩ ٥٦١٨ ٥٦٢٧ ٥٦٣٦ ٥٦٤٥ ٥٦٥٤ ٥٦٦٣ ٥٦٧٢ ٥٦٨١ ٥٦٩٠ ٥٧٠٩ ٥٧١٨ ٥٧٢٧ ٥٧٣٦ ٥٧٤٥ ٥٧٥٤ ٥٧٦٣ ٥٧٧٢ ٥٧٨١ ٥٧٩٠ ٥٨٠٩ ٥٨١٨ ٥٨٢٧ ٥٨٣٦ ٥٨٤٥ ٥٨٥٤ ٥٨٦٣ ٥٨٧٢ ٥٨٨١ ٥٨٩٠ ٥٩٠٩ ٥٩١٨ ٥٩٢٧ ٥٩٣٦ ٥٩٤٥ ٥٩٥٤ ٥٩٦٣ ٥٩٧٢ ٥٩٨١ ٥٩٩٠ ٦٠٠٩ ٦٠١٨ ٦٠٢٧ ٦٠٣٦ ٦٠٤٥ ٦٠٥٤ ٦٠٦٣ ٦٠٧٢ ٦٠٨١ ٦٠٩٠ ٦١٠٩ ٦١١٨ ٦١٢٧ ٦١٣٦ ٦١٤٥ ٦١٥٤ ٦١٦٣ ٦١٧٢ ٦١٨١ ٦١٩٠ ٦٢٠٩ ٦٢١٨ ٦٢٢٧ ٦٢٣٦ ٦٢٤٥ ٦٢٥٤ ٦٢٦٣ ٦٢٧٢ ٦٢٨١ ٦٢٩٠ ٦٣٠٩ ٦٣١٨ ٦٣٢٧ ٦٣٣٦ ٦٣٤٥ ٦٣٥٤ ٦٣٦٣ ٦٣٧٢ ٦٣٨١ ٦٣٩٠ ٦٤٠٩ ٦٤١٨ ٦٤٢٧ ٦٤٣٦ ٦٤٤٥ ٦٤٥٤ ٦٤٦٣ ٦٤٧٢ ٦٤٨١ ٦٤٩٠ ٦٥٠٩ ٦٥١٨ ٦٥٢٧ ٦٥٣٦ ٦٥٤٥ ٦٥٥٤ ٦٥٦٣ ٦٥٧٢ ٦٥٨١ ٦٥٩٠ ٦٦٠٩ ٦٦١٨ ٦٦٢٧ ٦٦٣٦ ٦٦٤٥ ٦٦٥٤ ٦٦٦٣ ٦٦٧٢ ٦٦٨١ ٦٦٩٠ ٦٧٠٩ ٦٧١٨ ٦٧٢٧ ٦٧٣٦ ٦٧٤٥ ٦٧٥٤ ٦٧٦٣ ٦٧٧٢ ٦٧٨١ ٦٧٩٠ ٦٨٠٩ ٦٨١٨ ٦٨٢٧ ٦٨٣٦ ٦٨٤٥ ٦٨٥٤ ٦٨٦٣ ٦٨٧٢ ٦٨٨١ ٦٨٩٠ ٦٩٠٩ ٦٩١٨ ٦٩٢٧ ٦٩٣٦ ٦٩٤٥ ٦٩٥٤ ٦٩٦٣ ٦٩٧٢ ٦٩٨١ ٦٩٩٠ ٧٠٠٩ ٧٠١٨ ٧٠٢٧ ٧٠٣٦ ٧٠٤٥ ٧٠٥٤ ٧٠٦٣ ٧٠٧٢ ٧٠٨١ ٧٠٩٠ ٧١٠٩ ٧١١٨ ٧١٢٧ ٧١٣٦ ٧١٤٥ ٧١٥٤ ٧١٦٣ ٧١٧٢ ٧١٨١ ٧١٩٠ ٧٢٠٩ ٧٢١٨ ٧٢٢٧ ٧٢٣٦ ٧٢٤٥ ٧٢٥٤ ٧٢٦٣ ٧٢٧٢ ٧٢٨١ ٧٢٩٠ ٧٣٠٩ ٧٣١٨ ٧٣٢٧ ٧٣٣٦ ٧٣٤٥ ٧٣٥٤ ٧٣٦٣ ٧٣٧٢ ٧٣٨١ ٧٣٩٠ ٧٤٠٩ ٧٤١٨ ٧٤٢٧ ٧٤٣٦ ٧٤٤٥ ٧٤٥٤ ٧٤٦٣ ٧٤٧٢ ٧٤٨١ ٧٤٩٠ ٧٥٠٩ ٧٥١٨ ٧٥٢٧ ٧٥٣٦ ٧٥٤٥ ٧٥٥٤ ٧٥٦٣ ٧٥٧٢ ٧٥٨١ ٧٥٩٠ ٧٦٠٩ ٧٦١٨ ٧٦٢٧ ٧٦٣٦ ٧٦٤٥ ٧٦٥٤ ٧٦٦٣ ٧٦٧٢ ٧٦٨١ ٧٦٩٠ ٧٧٠٩ ٧٧١٨ ٧٧٢٧ ٧٧٣٦ ٧٧٤٥ ٧٧٥٤ ٧٧٦٣ ٧٧٧٢ ٧٧٨١ ٧٧٩٠ ٧٨٠٩ ٧٨١٨ ٧٨٢٧ ٧٨٣٦ ٧٨٤٥ ٧٨٥٤ ٧٨٦٣ ٧٨٧٢ ٧٨٨١ ٧٨٩٠ ٧٩٠٩ ٧٩١٨ ٧٩٢٧ ٧٩٣٦ ٧٩٤٥ ٧٩٥٤ ٧٩٦٣ ٧٩٧٢ ٧٩٨١ ٧٩٩٠ ٨٠٠٩ ٨٠١٨ ٨٠٢٧ ٨٠٣٦ ٨٠٤٥ ٨٠٥٤ ٨٠٦٣ ٨٠٧٢ ٨٠٨١ ٨٠٩٠ ٨١٠٩ ٨١١٨ ٨١٢٧ ٨١٣٦ ٨١٤٥ ٨١٥٤ ٨١٦٣ ٨١٧٢ ٨١٨١ ٨١٩٠ ٨٢٠٩ ٨٢١٨ ٨٢٢٧ ٨٢٣٦ ٨٢٤٥ ٨٢٥٤ ٨٢٦٣ ٨٢٧٢ ٨٢٨١ ٨٢٩٠ ٨٣٠٩ ٨٣١٨ ٨٣٢٧ ٨٣٣٦ ٨٣٤٥ ٨٣٥٤ ٨٣٦٣ ٨٣٧٢ ٨٣٨١ ٨٣٩٠ ٨٤٠٩ ٨٤١٨ ٨٤٢٧ ٨٤٣٦ ٨٤٤٥ ٨٤٥٤ ٨٤٦٣ ٨٤٧٢ ٨٤٨١ ٨٤٩٠ ٨٥٠٩ ٨٥١٨ ٨٥٢٧ ٨٥٣٦ ٨٥٤٥ ٨٥٥٤ ٨٥٦٣ ٨٥٧٢ ٨٥٨١ ٨٥٩٠ ٨٦٠٩ ٨٦١٨ ٨٦٢٧ ٨٦٣٦ ٨٦٤٥ ٨٦٥٤ ٨٦٦٣ ٨٦٧٢ ٨٦٨١ ٨٦٩٠ ٨٧٠٩ ٨٧١٨ ٨٧٢٧ ٨٧٣٦ ٨٧٤٥ ٨٧٥٤ ٨٧٦٣ ٨٧٧٢ ٨٧٨١ ٨٧٩٠ ٨٨٠٩ ٨٨١٨ ٨٨٢٧ ٨٨٣٦ ٨٨٤٥ ٨٨٥٤ ٨٨٦٣ ٨٨٧٢ ٨٨٨١ ٨٨٩٠ ٨٩٠٩ ٨٩١٨ ٨٩٢٧ ٨٩٣٦ ٨٩٤٥ ٨٩٥٤ ٨٩٦٣ ٨٩٧٢ ٨٩٨١ ٨٩٩٠ ٩٠٠٩ ٩٠١٨ ٩٠٢٧ ٩٠٣٦ ٩٠٤٥ ٩٠٥٤ ٩٠٦٣ ٩٠٧٢ ٩٠٨١ ٩٠٩٠ ٩١٠٩ ٩١١٨ ٩١٢٧ ٩١٣٦ ٩١٤٥ ٩١٥٤ ٩١٦٣ ٩١٧٢ ٩١٨١ ٩١٩٠ ٩٢٠٩ ٩٢١٨ ٩٢٢٧ ٩٢٣٦ ٩٢٤٥ ٩٢٥٤ ٩٢٦٣ ٩٢٧٢ ٩٢٨١ ٩٢٩٠ ٩٣٠٩ ٩٣١٨ ٩٣٢٧ ٩٣٣٦ ٩٣٤٥ ٩٣٥٤ ٩٣٦٣ ٩٣٧٢ ٩٣٨١ ٩٣٩٠ ٩٤٠٩ ٩٤١٨ ٩٤٢٧ ٩٤٣٦ ٩٤٤٥ ٩٤٥٤ ٩٤٦٣ ٩٤٧٢ ٩٤٨١ ٩٤٩٠ ٩٥٠٩ ٩٥١٨ ٩٥٢٧ ٩٥٣٦ ٩٥٤٥ ٩٥٥٤ ٩٥٦٣ ٩٥٧٢ ٩٥٨١ ٩٥٩٠ ٩٦٠٩ ٩٦١٨ ٩٦٢٧ ٩٦٣٦ ٩٦٤٥ ٩٦٥٤ ٩٦٦٣ ٩٦٧٢ ٩٦٨١ ٩٦٩٠ ٩٧٠٩ ٩٧١٨ ٩٧٢٧ ٩٧٣٦ ٩٧٤٥ ٩٧٥٤ ٩٧٦٣ ٩٧٧٢ ٩٧٨١ ٩٧٩٠ ٩٨٠٩ ٩٨١٨ ٩٨٢٧ ٩٨٣٦ ٩٨٤٥ ٩٨٥٤ ٩٨٦٣ ٩٨٧٢ ٩٨٨١ ٩٨٩٠ ٩٩٠٩ ٩٩١٨ ٩٩٢٧ ٩٩٣٦ ٩٩٤٥ ٩٩٥٤ ٩٩٦٣ ٩٩٧٢ ٩٩٨١ ٩٩٩٠ ١٠٠٠٩ ١٠٠١٨ ١٠٠٢٧ ١٠٠٣٦ ١٠٠٤٥ ١٠٠٥٤ ١٠٠٦٣ ١٠٠٧٢ ١٠٠٨١ ١٠٠٩٠ ١٠١٠٩ ١٠١١٨ ١٠١٢٧ ١٠١٣٦ ١٠١٤٥ ١٠١٥٤ ١٠١٦٣ ١٠١٧٢ ١٠١٨١ ١٠١٩٠ ١٠٢٠٩ ١٠٢١٨ ١٠٢٢٧ ١٠٢٣٦ ١٠٢٤٥ ١٠٢٥٤ ١٠٢٦٣ ١٠٢٧٢ ١٠٢٨١ ١٠٢٩٠ ١٠٣٠٩ ١٠٣١٨ ١٠٣٢٧ ١٠٣٣٦ ١٠٣٤٥ ١٠٣٥٤ ١٠٣٦٣ ١٠٣٧٢ ١٠٣٨١ ١٠٣٩٠ ١٠٤٠٩ ١٠٤١٨ ١٠٤٢٧ ١٠٤٣٦ ١٠٤٤٥ ١٠٤٥٤ ١٠٤٦٣ ١٠٤٧٢ ١٠٤٨١ ١٠٤٩٠ ١٠٥٠٩ ١٠٥١٨ ١٠٥٢٧ ١٠٥٣٦ ١٠٥٤٥ ١٠٥٥٤ ١٠٥٦٣ ١٠٥٧٢ ١٠٥٨١ ١٠٥٩٠ ١٠٦٠٩ ١٠٦١٨ ١٠٦٢٧ ١٠٦٣٦ ١٠٦٤٥ ١٠٦٥٤ ١٠٦٦٣ ١٠٦٧٢ ١٠٦٨١ ١٠٦٩٠ ١٠٧٠٩ ١٠٧١٨ ١٠٧٢٧ ١٠٧٣٦ ١٠٧٤٥ ١٠٧٥٤ ١٠٧٦٣ ١٠٧٧٢ ١٠٧٨١ ١٠٧٩٠ ١٠٨٠٩ ١٠٨١٨ ١٠٨٢٧ ١٠٨٣٦ ١٠٨٤٥ ١٠٨٥٤ ١٠٨٦٣ ١٠٨٧٢ ١٠٨٨١ ١٠٨٩٠ ١٠٩٠٩ ١٠٩١٨ ١٠٩٢٧ ١٠٩٣٦ ١٠٩٤٥ ١٠٩٥٤ ١٠٩٦٣ ١٠٩٧٢ ١٠٩٨١ ١٠٩٩٠ ١١٠٠٩ ١١٠١٨ ١١٠٢٧ ١١٠٣٦ ١١٠٤٥ ١١٠٥٤ ١١٠٦٣ ١١٠٧٢ ١١٠٨١ ١١٠٩٠ ١١١٠٩ ١١١١٨ ١١١٢٧ ١١١٣٦ ١١١٤٥ ١١١٥٤ ١١١٦٣ ١١١٧٢ ١١١٨١ ١١١٩٠ ١١٢٠٩ ١١٢١٨ ١١٢٢٧ ١١٢٣٦ ١١٢٤٥ ١١٢٥٤ ١١٢٦٣ ١١٢٧٢ ١١٢٨١ ١١٢٩٠ ١١٣٠٩ ١١٣١٨ ١١٣٢٧ ١١٣٣٦ ١١٣٤٥ ١١٣٥٤ ١١٣٦٣ ١١٣٧٢ ١١٣٨١ ١١٣٩٠ ١١٤٠٩ ١١٤١٨ ١١٤٢٧ ١١٤٣٦ ١١٤٤٥ ١١٤٥٤ ١١٤٦٣ ١١٤٧٢ ١١٤٨١ ١١٤٩٠ ١١٥٠٩ ١١٥١٨ ١١٥٢٧ ١١٥٣٦ ١١٥٤٥ ١١٥٥٤ ١١٥٦٣ ١١٥٧٢ ١١٥٨١ ١١٥٩٠ ١١٦٠٩ ١١٦١٨ ١١٦٢٧ ١١٦٣٦ ١١٦٤٥ ١١٦٥٤ ١١٦٦٣ ١١٦٧٢ ١١٦٨١ ١١٦٩٠ ١١٧٠٩ ١١٧١٨ ١١٧٢٧ ١١٧٣٦ ١١٧٤٥ ١١٧٥٤ ١١٧٦٣ ١١٧٧٢ ١١٧٨١ ١١٧٩٠ ١١٨٠٩ ١١٨١٨ ١١٨٢٧ ١١٨٣٦ ١١٨٤٥ ١١٨٥٤ ١١٨٦٣ ١١٨٧٢ ١١٨٨١ ١١٨٩٠ ١١٩٠٩ ١١٩١٨ ١١٩٢٧ ١١٩٣٦ ١١٩٤٥ ١١٩٥٤ ١١٩٦٣ ١١٩٧٢ ١١٩٨١ ١١٩٩٠ ١٢٠٠٩ ١٢٠١٨ ١٢٠٢٧ ١٢٠٣٦ ١٢٠٤٥ ١٢٠٥٤ ١٢٠٦٣ ١٢٠٧٢ ١٢٠٨١ ١٢٠٩٠ ١٢١٠٩ ١٢١١٨ ١٢١٢٧ ١٢١٣٦ ١٢١٤٥ ١٢١٥٤ ١٢١٦٣ ١٢١٧٢ ١٢١٨١ ١٢١٩٠ ١٢٢٠٩ ١٢٢١٨ ١٢٢٢٧

